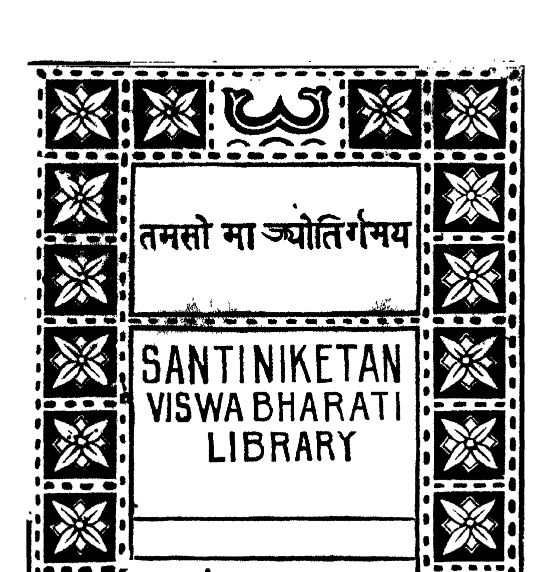


तमसो मा ज्योतिर्गमय
SANTINIKETAN
VISWA BHARATI
LIBRARY

JOURNAL ASIATIQUE

CINQUIÈME SÉRIE

TOME X

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

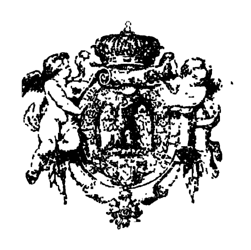
RÉDIGÉ

PAR MM. BAZIN, BIANCHI, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL, CHERBONNEAU, D'ECKSTEIN
C. DEFRÉMERY, L. DUBEUX, DULAURIER
GARCIN DE TASSY, GRANGERET DE LAGRANGE, STAN. JULIEN
MIRZA A. KASEM-BEG, J. MOHL, S. MUNK, REINAUD
L. AM. SÉDILLOT, DE SLANE, ET AUTRES SAVANTS FRANÇAIS
ET ÉTRANGERS

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

CINQUIÈME SÉRIE

TOME X



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU GOUVERNEMENT

A L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LVII

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1857.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,

TENUE LE 24 JUIN 1857.

La séance est ouverte par M. Reinaud, président.

Il est donné lecture du procès-verbal de la séance de l'année dernière; la rédaction en est approuvée.

Est présenté et nommé membre de la Société :

M. le D^r^ Walter Behrnauer, attaché à la Bibliothèque impériale de Vienne.

Les ouvrages suivants sont présentés.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *The Jamma musjeed at Beejapore.* Photographied from the original drawings, by Condall and Howlett. In-fol. Londres, 1857.

Par l'auteur. *Codices orientales Bibliothecæ regiæ Hafniensis.* Part. 3; Copenhague, 1857, in-4°.

Par l'auteur. *L'Opuntia* ou *Cactus raquette d'Algérie*, par M. L. Léon de Rosny. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Traces de buddhisme en Norwége avant l'introduction du christianisme*, par Holmboë. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Lettre à M. Léon de Rosny, sur l'Archipel japonais et la Tartarie orientale*, par le Père Furet, missionnaire apostolique au Japon. Paris, 1857, in-8°, avec carte.

Par l'auteur. *Principes de grammaire générale*, par Saint-Hubert Théroulde. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Grammatica sanscrita* di Giovanni Flechia. Turin, 1856, in-8°.

Par l'auteur. *La silhouette du jour.* Abus, vices, travers, ou les souhaits d'un bonhomme à ses concitoyens, par Dvitiya Dumanas, vaisiya de Benarès. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *R. Jehuda ben Koreisch, Tiharetensis Africani, ad synagogam judæorum civitatis Fez Epistola de studii Targum utilitate et de linguæ chaldaicæ, misnicæ, talmudicæ, arabicæ, vocabulorum item nonnullorum berbaricorum convenientia cum hebræa. Textum arabicum litteris hebraicis exaratum....* Nunc primum ediderunt J. J. L. Bargès et D. B. Goldberg. Paris, 1857, in-8°.

Par les éditeurs. *La colombe du Massis.* Janvier à mars 1857, in-4°.

Par un anonyme. *Revue de l'Orient.* Avril et mai 1857, in-8°.

Par M. Garcin de Tassy. *La spoliation d'Oudh*, traduit de l'anglais du major R. W. Bird. Londres, 1857, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie.* Avril et mai 1857, in-8°.

Par la Société. *Denkschriften der Kaiserlichen Aka-*

demie der Wissenschaften. Philosophisch-historisch. Classe. Vol. VII. 1856, in-4°.

Par la Société. *Journal of the asiatic Society of Bengal.* N° VI, 1857, in-8°.

Par la Société. *Index to volumes I-XXIII of the Asiatic Journal.* Calcutta, 1856, in-8°.

Par l'Académie. *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften.* Tom. XX et XXI. Notizenblatt, 1856, in-8°.

Par l'auteur. *Constantine et ses antiquités*, par M. A. Cherbonneau. In-8°.

M. Mohl, secrétaire de la Société, donne lecture de son rapport annuel.

M. Guigniaut donne lecture du rapport des censeurs sur les comptes de 1856. La commission propose l'adoption de ces comptes, et des remercîments à adresser à la commission des fonds et à M. Charles Malo, agent de la Société. Ces propositions sont adoptées.

M. Reinaud lit un mémoire sur l'état actuel de la littérature arabe en Syrie.

On procède à l'examen des votes; il y a vingt-six bulletins de vote; le résultat du scrutin est :

Président : M. Reinaud.

Vice-présidents : MM. Caussin de Perceval, le duc de Luynes.

Secrétaire : M. Mohl.

Secrétaire adjoint : M. Bazin.

Trésorier : M. LAJARD.

Commission des fonds : MM. GARCIN DE TASSY, MOHL, LANDRESSE.

Membres du Conseil : DUBEUX, SÉDILLOT, PAVIE, PAVET DE COURTEILLE, l'abbé BARGÈS, DEFRÉMERY, REGNIER, Noël DESVERGERS.

Bibliothécaire : M. KAZIMIRSKI DE BIBERSTEIN.

Bibliothécaire adjoint : M. Léon DE ROSNY.

Censeurs : MM. BIANCHI, GUIGNIAUT.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 24 JUIN 1857.

PRÉSIDENT.

M. REINAUD.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. CAUSSIN DE PERCEVAL, le duc DE LUYNES.

SECRÉTAIRE.

M. MOHL.

SECRÉTAIRE ADJOINT

M. BAZIN.

TRÉSORIER.

M. LAJARD.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Garcin de Tassy, Mohl, Landresse.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Dubeux.
Sédillot.
Pavie.
Pavet de Courteille.
L'abbé Bargès.
Defrémery.
Regnier.
Noël Desvergers.
Dulaurier.
De Saulcy.
Troyer.
De Slane.
Lenormant.

MM. Ampère.
Grangeret de Lagrange.
Lancereau.
De Longpérier.
Renan.
Stanislas Julien.
Hase.
Perron.
Derenbourg.
Foucaux.
Sanguinetti.

BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Kazimirski de Biberstein.

BIBLIOTHÉCAIRE ADJOINT.

M. Léon de Rosny.

CENSEURS.

MM. Bianchi, Guigniaut.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,

PENDANT L'ANNÉE 1856-1857,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 24 JUIN 1857,

PAR M. JULES MOHL.

Messieurs,

La Société a poursuivi pendant l'année dernière le cours de ses travaux sans interruption, quoique un peu plus lentement qu'elle n'avait espéré. Votre *Journal* a continué à publier des mémoires sur les sujets orientaux les plus variés. M. Pavie y a commencé à vous donner l'analyse détaillée d'un de ces romans mythologiques des bouddhistes chinois, qui forment un côté si singulier de la littérature chinoise. M. Bazin continue à vous communiquer la suite de ses études sur les parties les plus curieuses de l'organisation de l'empire chinois, dans lequel, au milieu de différences si profondes qui le séparent du reste de l'humanité, les besoins d'une grande société civile ont fait naître des établissements semblables aux nôtres, différents dans la forme, mais

identiques dans le but. La grande difficulté que l'on rencontre, quand on veut intéresser l'Europe à la Chine, gît dans l'étrangeté des formes extérieures et dans le son inaccoutumé des noms d'hommes et de choses; mais, quand on pénètre au-dessous de cette surface qui nous étonne, on trouve une civilisation qui ressemble bien plus à la nôtre que celle-ci ne ressemble à la civilisation des Hindous, des Grecs et des Sémites, quoique nous soyons descendants des Hindous, que nous ayons emprunté notre civilisation aux Grecs, et que nous ayons adopté les idées morales et religieuses des Sémites. Il n'y a pas de meilleure méthode, pour créer en Europe un intérêt pour la Chine, que d'exposer les côtés humains, ou, pour mieux dire, européens de son développement moral et social : c'est ce que tente M. Bazin, en faisant passer successivement devant nos yeux l'histoire des grands établissements chinois. Ceux dont il a traité cette année dans votre Journal sont : *les Ordres religieux en Chine*, *le Collége médical de Pekin* et *l'Académie de Pekin*, dont il doit vous entretenir dans cette séance même.

M. Sanguinetti nous a donné la fin de ses extraits de l'*Histoire des médecins arabes par Ibn Abi Oseïbiah*, qu'il a fait suivre de biographies semblables tirées de l'ouvrage d'Assafady. M. Cherbonneau a traité de l'*Histoire de la conquête de l'Espagne par les Arabes*, d'après Ibn al-Kouthya, et M. Défrémery de l'*Histoire de la secte des Assassins*. M. Regnier a continué son beau travail sur la *Grammaire du Rig-*

véda, et la famille de M. Burnouf nous a permis d'enrichir le Journal de quelques travaux de ce grand savant, sur la *Géographie de l'île de Ceylan*, et sur les *Manuscrits zends des bibliothèques publiques de l'Angleterre.*

M. de Rougé nous donne l'interprétation et le commentaire détaillé de la grande stèle égyptienne qui avait servi à l'Imprimerie impériale de spécimen de ses caractères hiéroglyphiques à l'Exposition universelle. M. Oppert a commencé la publication d'un travail considérable sur l'*Inscription de Nabuchodonosor à Borsippa :* c'est la première fois que paraît la traduction complète et l'analyse, accompagnée de preuves, d'un monument assyrien; enfin, M. Chodzko nous a offert, sur le dialecte curieux et encore très-imparfaitement connu des Kurdes, les matériaux que ses voyages et des études postérieures lui ont permis de rassembler.

La Société a publié le *Précis de législation musulmane par Sidi Khalil*, que M. le Ministre de la guerre nous a demandé. Nous espérons que les soins de l'éditeur, M. Richebé, la surveillance du Président de la Société, et la révision des épreuves par les juges arabes des tribunaux d'Algérie auront assuré la pureté du texte et la correction de l'impression; si plus tard on trouvait quelques imperfections, nous serions en mesure d'y remédier dans les tirages suivants. On a employé dans cette édition les caractères magrebins, pour se conformer aux usages et aux

préférences des Arabes d'Alger; je ne sais s'il n'est pas à regretter qu'on perpétue, par leur emploi typographique, cette forme de lettres peu gracieuse, qui tend à séparer les Arabes africains de la littérature du reste de leur race. La différence entre l'écriture africaine et le neskhi est en apparence peu considérable; mais, en pareille matière, même un petit obstacle devient important; on peut s'en assurer en observant combien de difficultés les hommes des nations latines trouvent à s'accoutumer à la lecture de livres imprimés en caractères gothiques, malgré le peu de différence entre ces lettres et les lettres latines. Dans tous les cas, vous avez rendu un véritable service à la littérature orientale et à l'administration de l'Algérie, en publiant le texte de ce célèbre traité de législation.

Votre *Collection d'ouvrages orientaux* n'a pas fait autant de progrès que nous l'aurions tous désiré; mais le quatrième et dernier volume d'Ibn Batoutah est sous presse. MM. Defrémery et Sanguinetti ont livré la copie entière du texte et de la traduction, et l'impression sera, sans aucun doute, terminée dans l'année, car il y a aujourd'hui un tiers du volume en composition.

Le premier volume de Masoudi n'a pas encore pu être achevé, M. Derenbourg ayant, à son grand regret, été occupé à d'autres travaux; nous avons tout espoir que cette publication importante pourra dorénavant marcher plus rapidement. Le Conseil a songé en même temps à remplir la place que l'achè-

vement prochain d'Ibn Batoutah laissera libre dans la série de vos publications; il a pensé que la Société ne pouvait trouver un ouvrage plus utile, dans l'état actuel de nos études, que le *Fihrist* d'Ishak al-Nedim, ouvrage du IV[e] siècle de l'hégire et très-riche en renseignements sur les premiers siècles de la littérature arabe et sur l'histoire des sectes pendant les premiers temps de l'islam. Le petit nombre des manuscrits de ce livre qui se trouvent en Europe, et leur médiocre qualité, en rendent la publication particulièrement difficile et laborieuse; néanmoins votre Conseil a pensé que la profonde connaissance de la langue et de l'histoire littéraire des Arabes que possède M. de Slane le mettrait en état de vaincre ces obstacles, et il l'a prié de se charger de cette publication. M. de Slane avait bien voulu accepter cette proposition, mais il apprit, bientôt après, que M. Flügel avait préparé depuis longtemps une édition du *Fihrist* et pensait à la publier; M. de Slane jugea avec raison qu'il devait suspendre son travail, pour ne le reprendre que dans le cas où M. Flügel abandonnerait son plan. Il est évident que l'intention de la Société ne peut jamais être de se mettre en concurrence avec les entreprises libres des savants, et que notre but doit être uniquement de faciliter les publications qui ne pourraient pas paraître sans l'aide d'une association. C'est ainsi que nous avons renoncé à la publication du texte de Mawerdi, lorsque nous avons appris que M. Enger s'en occupait; et c'est ainsi encore que l'impression de la Vie de Mohammed par

Ibn Hischam, qui devait entrer dans la Collection de la Société, a été suspendue, parce qu'un savant allemand, très-honorablement connu par ses publications d'ouvrages arabes, nous a fait part de son intention de publier le texte de cet ouvrage. La même courtoisie que nous exerçons envers d'autres a été exercée envers nous-mêmes par M. Lees, qui, non-seulement a renoncé à une édition de Masoudi, qu'il projetait quand il a appris l'intention de la Société d'en publier une, mais qui nous a encore procuré le manuscrit qui devait faire la base de la sienne. Ainsi, sur cinq ouvrages dont la Société se proposait la publication, il y a eu quatre cas de concurrence, ce qui pourrait étonner, quand on pense à tout ce que la littérature orientale offre de travaux, et au nombre limité des savants qui s'en occupent. Mais on peut se convaincre aisément que c'est dans la nature des choses et le résultat de la même loi selon laquelle presque toutes les découvertes se font simultanément par deux ou trois personnes. Quand le progrès naturel d'une science a rendu possible ou plus facile une découverte, ou quand il a rendu désirable la possession de certains matériaux, il faut s'attendre à ce que le même besoin frappe divers esprits. Ainsi, dans notre cas, des publications qui, il y a vingt ans, auraient paru inutiles ou impossibles, deviennent nécessaires, et il est naturel qu'on s'en occupe de plusieurs côtés : ce n'est qu'une preuve que leur temps est venu. Seulement, dans une science comme la nôtre, où les formes et les moyens dispo-

nibles sont toujours infiniment au-dessous du besoin et de la grandeur du but qu'il faut atteindre, cette convergence des travaux sur un même point est une chose regrettable; nous avons trop à faire, et nous ne pouvons rien faire sans trop de sacrifices, pour que nous ne devions regretter toute déperdition de travail et qu'il ne soit de notre devoir de chercher des moyens pour l'éviter. La Société, par ses habitudes de publicité, a pu, dans les cas qui se sont présentés, échapper à tout conflit et presque à toute perte de temps. Cet exemple serait, je crois, bon à suivre en général. Si chaque orientaliste qui a l'intention de publier un texte ou une traduction annonçait son plan dans un des journaux des sociétés asiatiques, et s'il ajoutait l'énumération des matériaux qu'il a à sa disposition, il y trouverait deux avantages : il avertirait ceux qui avaient pensé au même ouvrage, et il est probable qu'il recevrait des indications de matériaux qui, sans cela, peuvent lui rester inconnus.

Il serait bien entendu qu'une pareille annonce ne créerait à personne un droit de monopole sur un auteur; mais elle suffirait pour prévenir les inconvénients d'une concurrence involontaire, et, si l'on voulait s'en servir dans un esprit d'accaparement indiscret, la publicité même de ces prétentions les ferait échouer. Il est peut-être inutile de dire qu'en faisant cette proposition je n'entends parler que d'éditions et de traductions, et non pas de travaux d'esprit sur des sujets orientaux; car, pour ceux-ci,

toute concurrence est bonne, et ne peut que servir à éclaircir une question sous tous ses côtés, et la science n'avance jamais plus rapidement que par l'influence d'un conflit de ce genre. Avec ces restrictions, je ne doute pas que tous les journaux asiatiques ne prêtent avec plaisir l'aide de leur publicité à ces annonces et aux correspondances auxquelles elles pourront donner lieu.

La Société a fait, pendant l'année dernière, des pertes très-sensibles par la mort de quelques-uns de ses membres; mais la plus regrettable de toutes est celle de M. le baron de Hammer Purgstall, mort le 23 novembre de l'année dernière, à l'âge de quatre-vingt-deux ans. C'était le doyen de la littérature orientale, le premier associé étranger que la Société ait tenu à honneur d'inscrire sur sa liste, et le plus zélé, le plus fertile et le plus célèbre des hommes qui se sont voués, de notre temps, à la culture des lettres orientales. Permettez-moi de dire quelques mots sur la carrière littéraire d'un savant dont la mort a laissé une aussi grande lacune dans la science. Je ne parlerai pas de sa vie, je n'aurais pas l'espace nécessaire, même pour les matériaux fragmentaires que je possède, et elle va être écrite en détail, d'après ses propres papiers, par un de ses amis à Vienne. Il suffit de dire que M. de Hammer était né à Gratz, en Styrie, en 1774, qu'il entra de bonne heure dans la carrière diplomatique, et qu'il passa sa jeunesse et une partie de son âge mûr dans le Levant, et le

reste à Vienne, comme interprète de l'empereur, et, plus tard, comme premier président de l'Académie de Vienne, qui lui devait en grande partie sa fondation. C'était un homme généreux, franc jusqu'à l'imprudence, hardi, bouillonnant d'esprit, aimable jusqu'à la coquetterie, doué d'une faculté de travail rare, ambitieux dans les grandes et les petites choses, et d'une vivacité inconcevable, vivacité qui fut la source de sa bonne et de sa mauvaise fortune, qui ne l'a jamais quitté jusqu'au moment de sa mort, et l'a entraîné dans des discussions interminables, qui ont bien souvent troublé sa vie et entravé ses plans les plus chéris, mais qui n'ont certainement pas laissé dans l'esprit de ses adversaires un sentiment durable d'amertume.

Il entra très-jeune dans l'Académie orientale, que le gouvernement autrichien venait de fonder à Vienne, et commença sa carrière littéraire à vingt-deux ans, par la traduction d'un poëme turc sur la fin du monde. Après ce début, il passa huit ans en Orient, sans rien faire paraître, mais livré à des études très-sérieuses, dont le premier fruit fut une Encyclopédie des sciences des musulmans, qu'il publia, en 1804, avec une certaine timidité et sous le voile de l'anonyme. A partir de ce moment, il suivit résolument la voie qu'il s'était ouverte, et continua, pendant plus de cinquante ans, à instruire et à étonner l'Europe savante par une succession incessante d'ouvrages sur les sujets les plus divers, et composés dans presque toutes les langues de l'Europe. Tout ce

qui touche à l'histoire, à la littérature et à la science des peuples musulmans était de son domaine; il fit paraître, en 1805, en anglais, un ouvrage sur les anciens alphabets orientaux; en 1806, un Mémoire sur l'influence de l'islam, et commença, en 1809, la publication des Mines de l'Orient, dont il publia successivement six volumes in-folio. Ces premiers essais furent suivis, à de courts intervalles, par un ouvrage en deux volumes sur l'Organisation de l'empire turc, par l'Histoire des Assassins, par un Mémoire sur les Templiers, par l'Histoire de l'Empire Ottoman, en dix volumes, tirée en grande partie de sources originales inconnues auparavant; par la Galerie biographique des grands hommes de l'islam, en six volumes; par la Description de l'administration du khalifat, par la traduction des voyages d'Evlia Effendi, par l'Histoire de la Horde-d'Or et celle des Mongols de Perse; enfin, par l'édition et la traduction de l'Histoire des Mongols, par Wassaf, ouvrage de prédilection de M. de Hammer, qui était également charmé des bonnes et des mauvaises qualités de cet auteur. La mort l'a empêché de terminer cette publication, et ce serait un acte de gracieuse reconnaissance de la part de l'Académie de Vienne de continuer cet ouvrage, dont le manuscrit, si je ne me trompe pas, est achevé depuis vingt ans. Je ne mentionne pas un grand nombre de travaux historiques de M. de Hammer qui ont paru dans les Mines de l'Orient, dans les Annales de Vienne, dans les Annales de Heidelberg, dans notre Journal asiatique, dans les Mémoires de l'Académie

de Vienne, et dans d'autres recueils académiques ou littéraires. Ces ouvrages historiques paraissaient ne devoir lui laisser aucun temps pour d'autres travaux; mais ils ne formaient qu'un côté de son activité littéraire, et ses publications sur les lettres orientales, et surtout sur la poésie, sont tout aussi nombreuses et presque aussi volumineuses que ses ouvrages historiques. Il a publié des traductions en vers de Hafiz, de Motenebbi, de Baki, du *Gulschenraz* et d'Ibn al-Faridh; l'Histoire de la poésie persane, celle de la poésie turque, en quatre volumes; enfin, cet ouvrage monumental sur l'Histoire de la littérature arabe, dont il a paru sept volumes in-4°, et que la mort de l'auteur a interrompu. Pour ne pas trop allonger cette liste de titres, j'omets nombre de travaux sur les sujets les plus divers, qui, par eux-mêmes, eussent suffi à l'activité et à la renommée d'un homme de lettres, et je ne dirai quelques mots que de l'Histoire de la littérature arabe, parce que c'est un livre entrepris et continué dans des circonstances sans exemple dans l'histoire littéraire. M. de Hammer avait toujours eu le dessein de terminer sa carrière par une nouvelle édition de l'ouvrage par lequel il l'avait commencée réellement : l'Encyclopédie des sciences des musulmans. Mais il voulait la faire précéder d'une histoire des lettres arabes, pour débarrasser son sujet de tous les détails biographiques et bibliographiques qui auraient interrompu sans cesse l'exposé des faits scientifiques. Il se détermina, à l'âge de soixante et seize ans, à commencer une Histoire

littéraire des Arabes, qui devait comprendre douze volumes in-4°, et contenir la biographie des auteurs arabes, les titres de leurs ouvrages et l'indication de ce qu'ils contiennent, d'après les manuscrits eux-mêmes, ou, à leur défaut, d'après les ouvrages biographiques, bibliographiques et encyclopédiques des Arabes; enfin, une traduction en vers allemands de spécimens de tous les poëtes mentionnés dans l'ouvrage. Cet immense livre, qui pouvait effrayer l'homme le plus jeune et le plus ardent, ne devait donc former que l'introduction et les préliminaires de l'encyclopédie des sciences des musulmans. Je ne sais si l'auteur avait lui-même l'espoir sérieux d'aller jusqu'au bout de cette entreprise, mais il se croyait sûr d'achever l'histoire littéraire, et quand on voyait la régularité avec laquelle il publiait, année par année, un de ces gros et laborieux volumes, on était entraîné à partager sa confiance dans sa force et sa vie. Il était naturel qu'on crût qu'il se faisait aider par des secrétaires, qui auraient préparé le travail et fourni des notes; mais j'ai eu le plaisir de passer, en 1852, quelques semaines chez lui, en Styrie, et j'ai vu avec admiration qu'il faisait son travail tout seul, n'ayant auprès de lui aucun homme de lettres, et que toute l'aide qu'il réclamait consistait dans le service d'un valet de chambre, à qui il dictait quand, vers sept heures du matin, sa main était fatiguée de tenir la plume.

Une production si rapide et si incessante avait nécessairement ses inconvénients; elle ne laissait pas

toujours à M. de Hammer le temps de tout vérifier et de tout revoir, ni d'effacer les inexactitudes qu'un premier jet amène toujours avec lui. On a usé et abusé contre lui du droit de critiquer ce manque de soins, et, dans les nombreuses attaques littéraires auxquelles il s'est trouvé exposé, on lui a reproché ces inexactitudes plus qu'elles ne le méritaient; car il n'avait pas toujours tort, et je le trouve plus généralement exact qu'on n'a l'habitude de le dire. Ses ouvrages avaient d'autres défauts; il avait fait une partie de son éducation en Orient, et avait pris goût au style coloré des auteurs musulmans, même de ceux de la décadence, et il aimait à reproduire leurs comparaisons, leurs jeux de mots et de nombres, leurs allitérations et tous leurs artifices de langage, plus que ne le comportent les habitudes européennes. Ce défaut n'était pas sans compensation, car un pareil tour d'esprit lui facilitait l'intelligence de ces mêmes raffinements chez les auteurs orientaux, et ce n'est pas un petit avantage pour le traducteur de tant de poëtes musulmans et de prosateurs comme Wassaf. Mais cette habitude de penser comme les Orientaux a exercé sur l'esprit de M. de Hammer une influence qui va plus loin que le style, et a produit chez lui des défauts de méthode tels qu'on en trouve souvent chez les auteurs musulmans. Quiconque s'est servi, par exemple, de son Histoire de la poésie persane ou de son Histoire de la littérature arabe, saura ce que je veux dire, sans que j'aie besoin d'entrer dans plus de détails.

Mais ce n'est pas par ses côtés faibles que nous devons juger un homme dont le savoir immense et l'originalité d'esprit auraient fait pardonner des défauts plus grands. Au temps de sa jeunesse, l'étude des lettres orientales dans toute l'Europe n'était encore qu'un auxiliaire de la théologie, et l'on n'y attachait d'autre importance que celle qui dépendait de l'usage qu'on pouvait en faire pour l'interprétation de la Bible. M. de Hammer fut le premier à faire, en Allemagne, ce que Sir W. Jones avait fait, avant lui, en Angleterre, c'est-à-dire, à traiter les littératures orientales comme un objet d'étude pour elles-mêmes, comme ayant leur valeur à elles, et tout à fait indépendante de toute application à la théologie. Il n'a jamais dévié de cette route, et, par un travail incessant, il a répandu par ses ouvrages plus de faits sur l'histoire et les idées des trois principaux peuples musulmans que personne avant lui. Il n'y a pas une partie de l'histoire morale ou politique des Arabes, des Persans ou des Turcs dont on puisse s'occuper aujourd'hui sans avoir recours à ses ouvrages; on peut avoir besoin de vérifier l'exactitude de ses traductions, on peut critiquer sa méthode, on peut trouver trop orientale la forme de ses livres; mais personne ne peut se dispenser de s'en servir.

Les autres sociétés qui s'occupent de l'Orient ont eu envers nous, pendant l'année dernière, les bons procédés auxquels elles nous ont habitués, et nous ont communiqué les travaux qu'elles font paraître.

La Société asiatique de Londres, la Société orientale allemande, les Sociétés géographiques de Paris et de Londres, la Société orientale américaine, la Société des sciences de Batavia, nous ont envoyé la continuation de leurs publications. La Société de Calcutta a achevé le volume XXIV de son Journal, a publié un index des vingt premiers volumes, et nous a envoyé quelques cahiers, récemment publiés, de sa *Bibliotheca indica.* Malheureusement cette belle collection va subir un temps d'arrêt. La Société, dans son excès de zèle, avait dépassé le crédit alloué pour cette publication, ce qui a fourni au gouvernement l'occasion de s'occuper de la manière dont elle a été conduite jusqu'ici. La Compagnie des Indes a trouvé que l'on avait donné une place trop grande aux ouvrages arabes, qu'elle juge d'un intérêt médiocre pour l'Inde, et elle exprime le désir que, lorsque l'état des fonds permettra la reprise des impressions, on ne les emploie plus que pour entreprendre des publications en sanscrit. Cette décision paraîtra regrettable à beaucoup de personnes; car, si importante que soit la littérature sanscrite, tant pour les écoles indiennes que pour la science européenne, et si nécessaire qu'il soit qu'on la rende accessible à l'aide de l'imprimerie, il n'en est pas moins évident que les ouvrages arabes sont la véritable source du savoir pour toute la population musulmane de l'Inde, et qu'il faut pourvoir ses écoles de livres arabes, si l'on veut maintenir une éducation littéraire chez elle, si l'on veut avoir des juges mu-

sulmans instruits, et surtout si l'on veut améliorer les méthodes d'enseignement et donner ainsi à la jeunesse les moyens de dépasser les connaissances traditionnelles de ses pères. Aussi longtemps que les écoles d'un peuple sont réduites à l'usage des manuscrits, on peut être sûr qu'elles consumeront les meilleures années de la vie des étudiants à leur faire apprendre laborieusement les rudiments des sciences, et qu'elles les tiendront assez longtemps sur leurs bancs pour que toute idée de sortir de l'ornière se soit évanouie; mais quand l'usage des livres imprimés, plus corrects, plus faciles à trouver, et infiniment meilleur marché que les manuscrits, permet aux élèves de faire des progrès, même indépendamment du maître et de ses leçons orales, il leur reste du temps et de l'ardeur pour aller au delà de la routine et de cet enseignement banal qui ne produit aujourd'hui, dans toutes les écoles de l'Orient, que du pédantisme grammatical et scolastique, et des puérilités de versification. Si les gouvernements européens veulent accélérer la marche de l'instruction chez leurs sujets musulmans, il faut rendre le savoir arabe plus facile à acquérir, et ensuite greffer sur ce tronc indigène les sciences européennes. Il est impossible d'ôter aux nations musulmanes leur respect, presque superstitieux, pour la littérature arabe, et ce n'est pas en la négligeant officiellement qu'on la leur fera oublier. C'est un obstacle immense qui s'oppose à leurs progrès; mais il faut l'aborder de front, et c'est en la faisant connaître plus facilement qu'on

pourra en démontrer l'insuffisance. Si donc les fonds que la Compagnie des Indes alloue aujourd'hui pour l'impression d'ouvrages orientaux ne suffisent pas pour y comprendre des ouvrages arabes, elle devrait augmenter la somme; et comme c'est un gouvernement très-libéral, il le fera aussitôt que cette conviction aura pénétré dans les esprits. Déjà aujourd'hui elle a assigné des fonds pour l'impression de la Collection d'historiens persans de l'Inde, dont M. Elliot avait fait le plan, et M. Bayley est chargé de commencer par une édition du *Tabakati Nasri.*

Je devrais maintenant vous soumettre la liste descriptive des différents ouvrages orientaux qui ont paru depuis notre dernière séance, mais l'état de ma santé ne m'a pas permis de consacrer à cette tâche le temps qu'elle exige, même pour être remplie de la manière incomplète que votre indulgence a bien voulu tolérer jusqu'à présent. Je le regrette très-sincèrement, car il a paru un nombre d'ouvrages importants, sur lesquels j'aurais été heureux d'attirer votre attention. J'espère y revenir l'année prochaine; pour aujourd'hui, permettez-moi de terminer par quelques réflexions sur l'état, les besoins et le rôle de la littérature orientale, que la vue de tant d'ouvrages, tirés de tant de langues, et produits dans une seule année, a fait naître.

La littérature orientale a conquis aujourd'hui toute l'indépendance dont elle a besoin; elle a pris possession dans toute son étendue du champ que

la nature des choses lui assigne; et, quoiqu'elle soit très-loin d'avoir atteint tout son développement intérieur, et qu'elle n'ait encore dit son dernier mot sur aucun sujet, elle est devenue l'auxiliaire nécessaire de toutes les sciences historiques dans le sens le plus étendu du mot. Je n'ai pas besoin de parler de son influence sur la théologie, qu'elle touche et enserre de tous côtés. Toute religion vient de l'Orient, et la théologie dépend des études orientales par deux de ses côtés les plus importants, par l'interprétation de la Bible et par l'histoire des idées religieuses, histoire qui ne peut naître que des études orientales et qui, aujourd'hui même, ne fait que poindre et commencer. L'étude de l'antiquité doit à la littérature orientale une réforme très-considérable; elle a compris la vérité du sentiment de Platon, que les Grecs étaient des enfants; elle a dû chercher en Orient l'origine des symboles, des idées, des langues et des sciences des anciens; elle a reçu de la grammaire sanscrite l'explication des formes des langues classiques et les raisons de leurs règles, et la philologie classique a appris que les lois qu'elle supposait être celles du langage humain n'étaient point universelles, et sa vaine grammaire générale a été remplacée par la grammaire comparée. L'histoire universelle ne commence à mériter ce nom que depuis que la littérature orientale a élargi sa base, en lui fournissant les moyens de comprendre dans son cadre tous les peuples qui ont exercé de l'influence sur les destinées de l'humanité et chez lesquels s'est développée une civili-

sation quelconque; son point de vue s'est agrandi; son jugement est devenu plus sûr par le nombre et le contraste des faits dont elle peut tenir compte, et elle tend de plus en plus à devenir l'histoire de l'humanité plutôt que celle de quelques conquérants et de leurs batailles. Tous les jours, l'étude des faits de civilisation et celle des institutions, du caractère et du développement des races occupent une place plus grande dans l'histoire, et les peuples qui n'ont pas influé directement sur le sort de l'Europe reprendront leur place légitime dans l'histoire. On les avait exclus parce qu'on ne les connaissait pas, parce qu'ils ne nous ressemblent pas, et qu'ils s'étaient formés en dehors de notre influence; mais on sera obligé de les étudier avec d'autant plus d'intérêt que leur organisation sociale ressemble moins à la nôtre. Il y a longtemps que la poésie orientale attire l'attention de l'Europe; l'Ancien Testament lui avait donné droit de cité chez nous et n'avait pas permis de la négliger. Il en sera de même de toutes les branches de l'activité de l'esprit. Qui pourrait, aujourd'hui, écrire une histoire du droit et faire abstraction de la législation indienne, chinoise et arabe? Qui pourrait s'occuper des municipes romains ou du moyen âge et ne pas étudier ceux de l'Inde? Qui voudrait traiter de l'histoire de l'art grec et refuser de s'éclairer par ce que les Babyloniens, les Égyptiens et les Assyriens ont fait avant les Grecs? Qui pourrait entreprendre l'histoire des mathématiques sans connaître les progrès que les

Chinois, les Indiens et les Arabes ont faits dans les sciences?

L'industrie elle-même commence à nous interroger sur les procédés des Orientaux et à en faire son profit; et l'économie politique, quand elle se sera mise d'accord sur les faits qui se passent sous ses yeux, ne tardera pas à nous demander compte des expériences que les peuples de l'Asie ont faites en matière d'économie publique. Malheureusement, nous ne sommes pas encore en état de répondre à toutes les questions qu'on nous adresse. Nous sommes tous occupés à nous débattre au milieu d'une masse de matériaux difficiles à réunir, incomplets, exigeant un examen critique et de longues études, et très-coûteux à publier. Nous ne sommes pas nombreux, et les recherches que nous avons devant nous sont infinies; les gouvernements et le public font partout quelque chose pour la littérature orientale, mais nulle part assez. Autrefois, le public l'encourageait davantage; il y a cinquante ans, il a fallu cinq éditions et deux traductions des *Recherches de la Société asiatique du Bengale*, pour satisfaire la curiosité des lecteurs européens; aujourd'hui il n'y a rien de pareil à cet empressement. On dirait que le nombre des hommes assez instruits et assez civilisés pour prendre goût à des études qui ne portent fruit que pour l'esprit a diminué. C'est possible; mais il est possible aussi que la phase dans laquelle se trouvent les études asiatiques ait découragé les lecteurs non savants; ils demandent des résultats et des assertions;

nous leur donnons des matériaux et de la critique, et nous ne pouvons encore faire autrement. Il est naturel aussi que l'extension même de nos études ait découragé ceux qui ne peuvent leur donner tout leur temps et les ait fait désespérer de se reconnaître dans ces travaux multiples et préliminaires, et de s'y intéresser. Mais, quelle que soit la cause, il est certain qu'aujourd'hui le progrès des lettres orientales ne s'accomplit qu'à force de sacrifices, ce qui, nécessairement, restreint le nombre des travailleurs et ralentit la marche de la science.

On pourrait nous répondre par le nombre et l'importance des travaux qui s'achèvent, malgré toutes ces difficultés; on pourrait dire que la science a besoin de temps pour se former, et qu'il serait inutile de vouloir en hâter la marche plus que ne paraît le réclamer le besoin des esprits. Mais il existe une grave et puissante raison pour qu'on agisse et qu'on ne se fie pas à ces progrès lents dont se contenterait l'indifférence littéraire du public; car je n'ai parlé jusqu'ici que du côté purement scientifique de la question, pendant qu'elle en a un autre très-pratique et très-pressant, et dont l'importance s'accroît de jour en jour. Il n'y a personne qui ne sache que les gouvernements orientaux s'affaissent sous le contact des Européens, et que ni l'imitation de nos procédés, qu'ont essayée quelques-uns d'entre eux, ni la fermeture de leurs frontières, que d'autres ont pratiquée, ne les préservent. Les nations occidentales sont devenues si puissantes par l'exercice des libertés publiques

et par les richesses que le progrès des sciences naturelles et mathématiques a créées, que les plus grands empires d'Orient sont hors d'état de leur résister. La Turquie doit son existence à la volonté de l'Europe; la Perse vient de succomber à une très-petite guerre; l'Inde est entièrement dominée; la Chine comprendra bientôt son impuissance, et le Japon même se voit entraîné à des concessions et à un contact qui mettent en danger son indépendance. Il est certain que, dans un temps donné, toute l'Asie et tout le nord de l'Afrique seront gouvernés directement ou indirectement par des Européens. Un pareil pouvoir impose une grande responsabilité et de grands devoirs. Pour bien conseiller ou pour bien gouverner, il faut bien connaître; il ne suffit pas des meilleures intentions pour qu'un maître étranger puisse être juste; il ne suffit pas des théories les plus éclairées pour qu'un gouvernement de conquête puisse se rendre tolérable; il faut respecter le pays qu'on veut dominer; et, pour cela, il faut connaître sa langue, ses croyances, son passé, ses idées et ses lois. L'expérience a été faite souvent et en grand, et le résultat a toujours prouvé surabondamment que la réussite dépend des connaissances du vainqueur autant que de ses intentions. Je vais citer un seul exemple. Vers la fin du dernier siècle, quelque temps après la conquête du Bengale par la Compagnie des Indes, on envoya lord Cornwallis comme gouverneur général. Il avait à régler la question immense de la propriété territoriale dans un pays de trente millions d'hommes, où cette pro-

priété était tombée dans un grand désordre, par suite de la mauvaise administration des Mogols et de la variété des systèmes et des expédients que l'administration anglaise avait appliqués. C'était un homme d'une rectitude parfaite, qui se mit à l'œuvre avec la ferme intention de garantir tous les droits et de respecter tous les intérêts des indigènes. J'ai entre les mains une des preuves de la peine qu'il se donna pour découvrir l'état légal des propriétaires et cultivateurs : c'est un volume in-folio rempli d'extraits faits pour lui, et devant contenir tous les passages des historiens et des jurisconsultes du pays qui avaient trait à cette question. Lord Cornwallis devait se croire bien informé; mais, par malheur, on n'avait consulté que des auteurs musulmans, et l'on ne se rendait pas bien compte de la contradiction qui existe entre le droit hindou et le droit musulman, dont l'application n'avait jamais été dans l'Inde qu'une fiction légale ou une usurpation. Le résultat fut que lord Cornwallis, se croyant bien dans son droit, et séduit par ses idées anglaises, reconnut d'un trait de plume comme propriétaires les receveurs du gouvernement déchu des Mogols, convertit des millions de propriétaires en fermiers de ce qui avait été leur patrimoine, et détruisit la belle organisation municipale des Hindous dans toute la présidence du Bengale. Comparez aux maux irréparables produits alors par l'ignorance des hommes d'état de l'Inde ce que cinquante ans plus tard, dans des circonstances toutes semblables, une nouvelle école

administrative a pu faire dans les provinces de la haute Inde et du Pendjab. Éclairée par l'étude des lois indiennes, de l'histoire et des institutions anciennes du pays, elle est parvenue à rétablir dans ces provinces les droits des propriétaires qui avaient souffert sous les Mogols, à rendre la vie aux municipalités, à assurer la sécurité par la police locale, et à faire renaître la prospérité de pays ruinés par les guerres et les conquêtes. Cette administration ne peut pas être plus honnête, ni remplie de meilleures intentions que n'était celle de lord Cornwallis; mais elle avait pu profiter des travaux de sir W. Jones, de Colebrooke, de Macnaghten, de Wilks, de Malcolm, d'Elphinstone, de Tod, de Prinsep, de Wilson, de Briggs, d'Elliot, et de tant d'autres savants.

Il serait facile de tirer de l'histoire des conquêtes des exemples des maux sans nombre que l'ignorance des maîtres a accumulés sur les sujets et sur eux-mêmes, s'il était nécessaire de prouver que, pour bien gouverner un pays, il faut l'avoir bien étudié. Mais si l'Europe étend son influence ou sa domination sur l'Orient, elle se charge d'autres devoirs encore que de bien gouverner. L'Orient périt aujourd'hui faute de science; il en a eu autrefois: une science imparfaite, mais réelle; elle a succombé sous le despotisme et le fanatisme, et il s'agit pour l'Europe de réveiller cette ancienne culture, pour que sa domination trouve une excuse et ne soit pas simplement un abus de pouvoir et un crime de lèse-humanité, comme l'a été la conquête de l'Amérique.

L'Angleterre a essayé de donner de l'éducation à l'Inde, mais sans beaucoup de fruit jusqu'ici; la France commence à l'essayer en Algérie. C'est une tâche des plus grandes et des plus difficiles, et qui ne peut être entreprise qu'avec une connaissance parfaite de ce que l'Orient a autrefois possédé de science, pour qu'on puisse lui rendre de la vie et s'y appuyer afin d'y introduire les sciences de l'Europe. Il faut commencer par l'étude approfondie du passé du pays; ce n'est que par elle qu'on peut apprendre à en respecter les mœurs, à conserver ce qui est bon, à ménager les préjugés, et à faire accepter ce qu'on apporte de nouveau et de meilleur.

Il faut que l'Europe se prépare à cela; car, si elle tarde, le moment viendra où la force brutale réglera tout, détruira ce qui reste de bon dans les institutions des pays, et fera, par ignorance et sans le savoir, un mal irremédiable. Je doute que les gouvernements européens se préoccupent beaucoup des exigences d'un avenir pourtant si prochain; je doute même qu'il y ait une opinion publique assez éclairée pour exercer son influence; mais vous, au moins, aurez la consolation de sentir que vous remplissez un devoir, non-seulement envers la science, mais envers l'humanité, en poursuivant vos travaux ardus et trop souvent ingrats.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Abbadie (Antoine d'), correspondant de l'Institut.

Abd-el-Kader (S. A. l'émir), à Damas.

Aivazovski (L. P. Gabriel), directeur de l'Institution orientale polyglotte, à Paris.

Alcober (Vincent), employé au Ministère de l'intérieur, à Madrid.

Alekan (Alphonse), à Tunis.

Ampère, membre de l'Institut, professeur de littérature française au Collége de France.

Amyot, avocat à la cour impériale.

Auer (Alois), directeur de l'Imprimerie impériale et royale, à Vienne.

Aumer (Joseph), Ph. D.

Ayrton, secrétaire du Divan, au Caire.

Bibliothèque ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

MM. Badiche (L'abbé), trésorier de la métropole.

Baissac (Jules), interprète au ministère de la guerre, à Paris.

Barbier de Meynard, attaché au Ministère des affaires étrangères.

Bardelli, professeur, à l'Université de Pise.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut.

Bazin (Antoine), professeur de chinois moderne à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Beauté fils, à Alexandrie.

Beauvois (Eugène), élève de l'École des langues orientales.

Belin, secrétaire interprète de l'ambassade de France à Constantinople.

Benzon (L'abbé), professeur d'hébreu, à Nice.

Berezine, professeur de langues orientales, à Casan.

Bergstedt, agrégé, à Upsal.

Bertrand (L'abbé), chanoine de la cathédrale de Versailles.

Bianchi (X.), ancien secrétaire interprète pour les langues orientales.

Bland, membre de la Société royale asiatique de Londres.

Bodin (L'abbé), curé de Saint-Symphorien, à Tours.

MM. Boilly (Jules), peintre, à Paris.

Boissonnet de la Touche (Estève), lieutenant-colonel d'artillerie.

Bonnetty, directeur des Annales de philosophie chrétienne.

Botta (Paul-Émile), consul général de France à Tripoli de Barbarie, correspondant de l'Institut.

Bourgade (L'abbé), aumônier de la chapelle Saint-Louis, à Carthage.

Bréat, licencié ès-lettres, à Paris.

Bresnier, professeur d'arabe, à Alger.

Brown (John), interprète des États-Unis, à Constantinople.

Brugsch (Le Dr Ph. D.), attaché au musée de Berlin.

Bullad, drogman, à Damas.

Burgraff, professeur d'arabe, à Liége.

Burnouf (Émile), professeur à la faculté des lettres de Nancy.

Caspari, professeur, à Leipzig.

Cassel, docteur en philosophie, à Paderborn.

Catafago, chancelier du consulat général de Prusse, à Beyrouth.

Caussin de Perceval, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École des langues orientales vivantes et au Collége de France.

Chadli (Sidi Mohammed), directeur de l'École d'instruction supérieure arabe, à Constantine.

MM. Chaillet, adjoint au payeur d'Alger.
Charancey (De).
Charmoy, ancien professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Pétersbourg.
Cherbonneau, professeur d'arabe à la chaire de Constantine.
Chinaci Efendi, employé supérieur du Gouvernement ottoman.
Clément-Mullet (Jean-Jacques), membre de la Société géologique de France.
Clermont-Tonnerre (Le marquis de), colonel d'état-major, à Amiens.
Cohn (Albert), docteur en philosophie, à Presbourg.
Combarel, professeur d'arabe, à Oran.
Cureton (William), chanoine de Westminster.

Daninos, interprète au tribunal civil d'Alger.
Defrémery (Charles), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.
Delaporte (Philippe), second drogman de la Porte à Constantinople.
Delessert (François), membre de l'Institut, président de la caisse d'épargne.
Delitzch, professeur, à Leipzig.
Delsol (J. J. Lafargue de), à Verteillac (Dordogne).
Derenbourg (Joseph).
Desmaisons, conseiller d'état à Saint-Pétersbourg.

MM. Desvergers (Adolphe-Noël), correspondant de l'Institut.

Dieterici (Ant.), professeur à Berlin.

Ditandy (Auguste).

Dittel, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Drach (P. L. B.), ancien bibliothécaire de la Propagande.

Dubeux (J. L.), professeur de turc à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Duchatellier, à Versailles.

Duclerc (Charles).

Dugat (Gustave), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Dulaurier (Édouard), professeur de malay et de javanais à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Dumas (Louis).

Dzialynska (Mlle la comtesse Edwig), à Posen.

Eastwick, professeur au collége de Hailesbury.

Eckstein (Le baron d'), à Paris.

Eichthal (Gustave d'), secrétaire de la Société ethnologique.

Emin (Jean-Baptiste), professeur à l'Institut Lazareff, à Moscou.

Enis Efendi, membre de l'Académie, à Constantinople.

Escayrac de Lauture (Le comte d'), membre de la Société de géographie.

MM. ESPINA, agent consulaire à Sfax.

FAYE, membre de l'Institut, recteur de l'Académie de Nancy.
FEER (Léon).
FINLAY (Édouard), à la Havane.
FINN, consul d'Angleterre à Jérusalem.
FLEISCHER, professeur à l'Université de Leipzig.
FLOTTES, professeur de philosophie, à Montpellier.
FLÜGEL, professeur, à Dresde.
FOUCAUX (Ph. Édouard), professeur de tibétain à l'École spéciale des langues orientales.
FRANKEL (Le docteur), directeur du séminaire, à Breslau.
FREUND (Siegfried), docteur en philosophie, à Breslau.
FRUHSTUCK DE LA FRUSTON (Michel).
FÜRST (Le docteur Jules), professeur, à Leipzig.

GABELENTZ (H. CONON DE LA), conseiller d'état à Altenbourg.
GARCIN DE TASSY, membre de l'Institut, professeur d'hindoustani à l'École spéciale des langues orientales vivantes.
GAYANGOS, professeur d'arabe, à Madrid.
GERSON-LÉVY, membre de l'Académie impériale, à Metz.
GEISLER (Charles).
GERVY (L'abbé), à Saulzet.

MM. Gildemeister, docteur en philosophie, à Marburg.

Gobineau (Le comte Arthur de), premier secrétaire de la légation française en Perse.

Goldenthal, docteur en philosophie, à Vienne.

Goldstücker, docteur en philosophie, à Londres.

Gollmann (Le Dr Wilhelm), à Vienne.

Gorguos, professeur d'arabe au lycée d'Alger.

Graf, professeur à l'École royale de Meissen.

Grangeret de Lagrange, l'un des conservateurs de la bibliothèque de l'Arsenal.

Guerrier de Dumast (Le baron), de l'Académie de Stanislas, à Nancy.

Guigniaut, membre de l'Institut.

Guillemin, recteur d'Académie, à Rennes.

Guys (Henry), ancien consul de France en Syrie.

Haight, à New-York.

Hase, membre de l'Institut, professeur de grec moderne à l'École spéciale des langues orientales vivantes, etc.

Hassler (Conrad-Thierry), professeur, à Ulm.

Hauvette Besnault, bibliothécaire à l'École normale.

Hayes (Fletcher), maître ès arts, d'Oxford.

Hermite, membre de l'Institut.

Hervey-Saint-Denys (Le baron Léon d'), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales.

MM. HOFFMANN (J.), interprète pour le japonais au Ministère des affaires étrangères des Pays-Bas, à Leyde.

HOFFMANN, conseiller ecclésiastique à Iéna.

HOLMBOË, conservateur de la bibliothèque de Christiania.

JANIN (André), professeur de langues sémitiques, à Genève.

JEBB (Rev. John), recteur à Peterstow, Ross (Hertfordshire).

JOLY, ancien employé au Ministère de l'intérieur.

JOMARD, membre de l'Institut, conservateur du département des cartes géographiques de la Bibliothèque impériale.

JOST (Simon), docteur en philosophie, professeur de langues étrangères.

JUDAS, secrétaire du conseil de santé des armées au ministère de la guerre.

JULIEN (Stanislas), membre de l'Institut, professeur de chinois et administrateur du Collége de France.

KASEM-BEG (Mirza A.), professeur de mongol à l'université de Saint-Pétersbourg, conseiller d'état actuel.

KAULEN (Fr.), recteur, à Putzchen.

KAZIMIRSKI DE BIBERSTEIN, bibliothécaire de la Société asiatique.

MM. Kemal Efendi (Son Exc.), inspecteur général des écoles ottomanes, à Constantinople.

Kerr (Mme Alexandre).

Khalil el Kouri, à Beyrouth.

Krehl, docteur en philosophie, à Dresde.

Kremer (De), chancelier du consulat d'Autriche, à Alexandrie.

Kühlke (J.), à Passy.

Laferté-Senecterre (Le marquis de), à Tours.

Lajard (F.), membre de l'Institut.

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres.

Landresse, bibliothécaire de l'Institut.

Langlois (Victor), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Laroche (Le marquis de), à Saint-Amand-Mont-Rond.

Latouche (Emmanuel), secrétaire adjoint de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Lazareff (S. E. le comte Christophe de), conseiller d'état actuel, chambellan de S. M. l'empereur de Russie.

Lazareff (S. E. le comte Jean de, chambellan de S. M. l'Empereur de Russie.

Lebidart (Antoine de), à l'Académie orientale de Vienne.

Lecomte (L'abbé), à Vitteaux.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, à Paris.

Lenormant (Charles), membre de l'Institut,

conservateur du cabinet des antiques de la Bibliothèque impériale, etc.

MM. Lequeux, chancelier-drogman au consulat de Jérusalem.

Letteris, directeur de l'Imprimerie impériale orientale, à Prague.

Levander (H. C.), de l'université d'Oxford.

Loewe (Louis), docteur en philosophie, à Londres.

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, conservateur des antiquités au Louvre.

Luminet, interprète de première classe, à Mostaganem.

Luynes (Le duc de), membre de l'Institut.

Lynch (Blosse), capitaine de vaisseau au service de la compagnie des Indes, à Bombay.

Mac Douall, professeur, à Belfast.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'université, à Versailles.

Madinier (Paul).

Mahmoud Efendi, astronome égyptien.

Mallouf (Nassif), professeur de langues orientales au Collége de la Propagande, à Smyrne.

Martin (L'abbé), curé de Saint-Jacques, à la Nouvelle-Orléans.

Martin, interprète principal, à Constantine.

Maury (A.), sous-bibliothécaire de l'Institut.

Mazoillier (Joseph), vice-consul de France à Tarsous.

MM. MECKEL, docteur en théologie, à Cologne.

MEDAWAR (Michel), secrétaire interprète du consulat général de France, à Beyrouth.

MERITENS (Eugène-Herman DE), élève consul.

MERLIN (R.), sous-bibliothécaire au ministère d'État.

MÉTHIVIER (Joseph), chanoine d'Orléans, doyen de Bellegarde.

METZ-NOBLAT (Alexandre DE), membre de l'Académie de Stanislas, à Nancy.

MILLIÈS, docteur et professeur de théologie, à Amsterdam.

MILON, sénateur, à Nice.

MINISCALCHI-ERIZZO, chambellan de S. M. l'empereur d'Autriche.

MOHL (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collége de France, rédacteur du *Journal asiatique*.

MOHN (Christian), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

MONDAIN, capitaine du génie, à Belgrade.

MONRAD (D. G.), à Copenhague.

MORLEY, trésorier du comité pour la publication des textes orientaux, à Londres.

MOSTAFA BEN SADET (Thaleb), à Constantine, Algérie.

MOURIER, attaché au cabinet du Ministre de l'Instruction publique.

MÜLLER (Joseph), secrétaire de l'Académie de Munich.

MM. Muller (Maximilien), docteur en philosophie, à Oxford.
Munk (S.), ancien employé aux manuscrits orientaux de la Bibliothèque impériale.
Munzinger, de Soleure.

Nève, professeur à l'Université de Louvain.

Obeilly (D'), professeur, à Castres.
Ocampo (Melchior).
Oppert, docteur en philosophie.
Overbeck (Le docteur), professeur, à Bonn.

Pasquier (Le duc), membre de l'Académie française.
Pavet de Courteille (Abel), chargé du cours de turc au Collége de France.
Pavie (Théodore), chargé du cours de sanscrit au Collége de France.
Perétié, chancelier du consulat général de Beyrouth.
Perron (Le docteur), directeur du Collége impérial arabe-français, à Alger.
Pertazzi, attaché à l'internonciature, à Constantinople.
Pertsch (W.), docteur, à Cobourg.
Piquerè, professeur à l'Académie orientale, à Vienne.
Place, consul de France, à Jassy.
Platt (William), à Londres.

MM. Portal, maître des requêtes.
Portalis (Le comte), membre de l'Institut.
Poujade, consul de France, à Jassy.
Pratt (G. W.), à New-York.
Preston (Th.), Trinity-College, à Cambridge.
Pynappel, docteur et lecteur à l'Académie de Delft.

Rauzan (Le duc de).
Regnault (Le baron), chef d'escadron d'état-major, à la 1re division militaire.
Regnier (Adolphe), membre de l'Institut.
Reinaud, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École spéciale des langues orientales, etc.
Renan (Ernest), membre de l'Institut, docteur ès lettres, attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque impériale.
Renouard (Le rév. Cecil.), à Swanscombe.
Reuss, docteur en théologie, à Strasbourg.
Ricketts (Mordaunt), à Londres.
Rieu (Charles), employé au British Museum.
Ritter (Charles), professeur, à Berlin.
Rodet, attaché à la Manufacture des tabacs de Paris.
Rondot, délégué du commerce en Chine.
Rosin (De), chef d'institution à Nyons, canton de Vaud.
Rosny (L. Léon de), bibliothécaire adjoint de la Société asiatique.

MM. Rost (Reinhold), au Collége Saint-Augustin, à Cantorbéry.

Rothschild (Le baron Gustave de), à Paris.

Rougé (Le vicomte Emmanuel de), membre de l'Institut, conservateur honoraire des monuments égyptiens du Louvre.

Rousseau (Adolphe), premier interprète du consulat général de France, à Tunis.

Rousseau (Antoine), interprète principal de l'armée d'Afrique.

Rouzé (Édouard de), capitaine, attaché à la direction des affaires arabes à Alger.

Royer, à Versailles.

Salles (Le comte Eusèbe de), professeur d'arabe à l'École des langues orientales succursale de Marseille.

Sanguinetti (le docteur B. R.).

Saulcy (F. de), membre de l'Institut, conservateur du Musée d'artillerie.

Sawelieff (Paul), attaché au cabinet impérial, à Saint-Pétersbourg.

Schack (le baron de).

Schefer (Charles), interprète de l'Empereur aux affaires étrangères.

Schlechta Wssehrd (Ottokar-Maria de), drogman de l'ambassade d'Autriche, à Constantinople.

Schwarzlose, docteur en philosophie, à Berlin.

Scott (Le docteur W. H.), à Londres.

MM. SÉDILLOT (L. Am.), professeur d'histoire au collége Saint-Louis, secrétaire de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

SELIGMANN (Le D^r Romeo), professeur, à Vienne.

SEROKA, chef de bureau arabe, à Biskara.

SLANE (Mac GUCKIN DE), premier interprète du Gouvernement, à Alger.

SOLEYMAN AL HARAYRY, secrétaire arabe du consul général, à Tunis.

SORET (Frédéric), orientaliste, à Genève.

STÆHELIN (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle.

STECHER (Jean), professeur à l'Université de Gand.

STEINER (Louis), à Genève.

SUMNER (Georges), à Boston.

SUTHERLAND (H. C.), à Oxford.

TAILLEFER, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales.

TCHIHATCHEFF (Le prince DE), à Nice.

THEROULDE.

THOMAS (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes.

THOMSON (Cockburn), membre de la Société des antiquaires de Normandie.

THONNELIER (Jules), membre de la Société d'histoire de France.

TOLSTOÏ (Le colonel Jacques).

TORNBERG, professeur à l'Université de Lund.

MM. Torrecilla (L'abbé de).

Troyer (Le major), membre de la Société asiatique de Calcutta.

Trübner (Nicolas), membre de la Société ethnologique américaine.

Umbreit, docteur et conseiller ecclésiastique, à Heidelberg.

Van der Maelen, directeur de l'établissement géographique, à Bruxelles.

Vandrival (L'abbé), professeur au séminaire d'Arras.

Vignard, gérant du consulat de France, à Zanzibar.

Villemain, secrétaire perpétuel de l'Académie française.

Vincent, orientaliste.

Vlangali (Le prince).

Vogué (Le comte Melchior de).

Weil, bibliothécaire de l'Université de Heidelberg.

Wessely, docteur en philosophie, à Prague.

Wetzstein, docteur en philosophie, à Leipzig.

Wilhelm de Würtemberg (Le comte), à Stuttgard.

Woepcke, docteur en philosophie.

Worms, docteur en médecine, à l'École de Saint-Cyr.

MM. Worms de Romilly.
Wustenfeld, professeur à Göttingen.

Zinguerlé (Le Père Pius), bénédictin à Meran, Tyrol.

II.

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Macbride (Le docteur), professeur, à Oxford.
Wilson (H. H.), professeur de langue sanscrite, à Oxford.
Peyron (Amédée), professeur de langues orientales à Turin, associé étranger de l'Institut.
Freytag, professeur de langues orientales à l'Université de Bonn.
Kosegarten (Jean-Godefroi-Louis), professeur à l'Université de Greifswalde.
Bopp (F.), membre de l'Académie de Berlin.
Wyndham Knatchbull, à Oxford.
Shakespear, professeur d'hindoustani, à Londres.
Lipovzoff, interprète pour les langues tartares, à Saint-Pétersbourg.
Briggs (Le général).
Grant-Duff, ancien résident à la cour de Satara.

MM. Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Radhacant Deb (Radja), à Calcutta.

Kali-Krichna Bahadour (Radja), à Calcutta.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Court (Le général), à Lahore.

Ventura (Le général), à Lahore.

Lassen (Ch.), professeur de sanscrit, à Bonn.

Rawlinson (H. C.), consul général d'Angleterre, à Bagdad.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Kasan.

Flügel, professeur, à Dresde.

Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.

Brosset, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Weber (Docteur Albrecht), a Berlin.

Salisbury (E.), à Boston, États-Unis.

Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III.

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

JOURNAL ASIATIQUE, *seconde série*, année 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet; 144 fr.

Chaque volume séparé (à l'exception des vol. I et II, qui ne se vendent pas séparément) coûte 9 fr.

Le même journal, *troisième série*, années 1836-1842, 14 vol. in-8°; 126 fr.
Quatrième série, années 1843-1852, 20 vol. in-8°; 180 fr.
Cinquième série, années 1853-1856, 8 vol. in-8°; 100 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825. In-8° ; 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse; précédés d'une explication des syllabaires japonais, et de deux planches contenant les signes de ces syllabaires, par M. Abel-Rémusat, *Paris*, 1825, in-8°. = Supplément à la Grammaire japonaise, ou remarques additionnelles sur quelques points du système grammatical des Japonais, tirées de la grammaire composée en espagnol par le P. Oyanguren et traduites par C. Landresse; précédées d'une notice comparative des grammaires japonaises des PP. Rodriguez et Oyanguren, par M. le baron Guillaume de Humboldt. *Paris*, 1826. In-8; 7 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, avec 6 planches lithographiées et la notice des manuscrits palis de la Bibliothèque du Roi, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826. In-8°; 9 fr.

Meng-tseu vel Mencium, inter sinenses philosophos ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum, sinice edidit, et latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 2 vol. in-8; 24 fr.

Yadjnadattabhadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy; et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec 15 planches; 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°; 7 fr. 50 c.

Élégie sur la prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°; 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pracrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche; 24 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°; 9 fr.

La traduction *seule*, sans texte, 6 fr.

CHRESTOMATHIE CHINOISE (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8; 9 fr.

ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8°; 9 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOUL'FÉDA, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840. In-4°; 45 fr.

RADJATARANGINI, ou HISTOIRE DES ROIS DU KACHMÎR, publiée en sanscrit et traduite en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8; 36 fr.

Le troisième volume *seul* : 6 fr.

PRÉCIS DE LÉGISLATION MUSULMANE, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre. *Paris*, Imprimerie impériale, 1855. In-8; 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

IBN BATOUTAH, texte et traduction par C. Defrémery et le docteur B. R. Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale. In-8°. Vol. I, II et III; 22 fr. 50 c.

Chaque volume de la collection se vend séparément 7 fr. 50 c.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront directement au bureau de la Société, quai Malaquais, n° 3, ont droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix ci-dessus.

OUVRAGES ENCOURAGÉS

DONT IL RESTE DES EXEMPLAIRES.

TARAFÆ MOALLACA, cum Zuzenii scholiis; edid. J. Vullers. 1 vol. in-4°; 4 fr. pour les membres de la Société.

LOIS DE MANOU, publiées en sanscrit, avec une traduction

française et des notes, par M. Auguste Loiseleur-Deslonchamps. 2 vol. in-8°; 21 fr. pour les membres de la Société.

Vendidad-Sadé, l'un des livres de Zoroastre, publié d'après le manuscrit zend de la Bibliothèque impériale, par M. E. Burnouf, en 10 livraisons in-fol.; 100 fr. pour les membres de la Société.

Y-king, ex latina interpretatione P. Regis, edidit J. Mohl. 2 vol. in-8°; 14 fr. pour les membres de la Société.

Contes arabes du cheykh El-Mohdy, traduits par J. J. Marcel. 3 vol. in-8°, avec vignettes; 12 fr.

Mémoires relatifs à la Géorgie, par M. Brosset. 1 vol. in-8°, lithographié; 8 fr.

Dictionnaire français-tamoul et tamoul-français, par M. A. Blin. 1 vol. oblong; 6 fr.

Vocabulaire français-arabe, par J. J. Marcel. 1 vol. in-8°.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOUT-SEPTEMBRE 1857.

ÉTUDES

SUR LA GRAMMAIRE VÉDIQUE.

PRÂTIÇÂKHYA DU RIG-VÉDA.

CHAPITRES VII, VIII ET IX.

Ces trois chapitres, qui sont les trois premiers de la seconde lecture, traitent de la *pluti,* c'est-à-dire de l'allongement des voyelles. Comme ils ne renferment guère que des listes de mots ou d'alliances de mots dans lesquels des voyelles, soit finales, soit intérieures, sont sujettes à allongement, j'ai pensé qu'au lieu de les traduire vers pour vers, comme j'ai fait pour les chapitres précédents, et comme je ferai pour les suivants, il valait mieux, pour la commodité des recherches, ranger les mots et les formes qui font l'objet des *sûtras* par listes alphabétiques. En dehors de ces mots et de ces formes, cette première moitié de la seconde lecture ne nous offre qu'une seule règle importante : celle qui concerne l'allongement par position métrique. J'en ai donné la traduction à la suite du texte sanscrit. Les autres *sûtras* se trouvent aussi traduits réellement dans les listes mêmes, où j'ai eu soin d'indiquer exactement, avec des renvois, toutes les restrictions, toutes les conditions prescrites pour l'allongement. J'ai seulement substitué un ordre méthodique aux accumulations confuses du *Prâtiçâkhya.* Aucun passage ne m'a laissé de doute, sans quoi j'aurais appelé l'attention, soit

dans des notes, soit dans cette introduction, sur les difficultés que je n'aurais pu résoudre.

La disposition que j'ai adoptée aura un autre avantage: elle empêchera cette partie de mon travail de faire double emploi avec l'excellente édition et le savant commentaire de M. Max Müller, qui, sans aucun doute, seront continués prochainement, et où je pense que ses *sûtras* seront traduits littéralement et dans leur ordre. Pour les autres parties de cette grammaire védique, M. Max Müller et, avec lui, d'autres indianistes ont bien voulu reconnaître qu'il n'était pas inutile, vu la nouveauté et à certains égards la difficulté de l'ouvrage, qu'il en parût à la fois deux éditions entièrement indépendantes l'une de l'autre et accompagnées toutes deux d'une traduction et d'un commentaire. Cette considération, fondée sur la comparaison de notre double travail, diminue le regret bien naturel, que j'éprouvais d'abord, d'être entré, sans le savoir, dans une même voie qu'un maître aussi habile et aussi exercé.

CHAPITRE VII. (Lecture II, chap. 1.)

Pluti ou allongement des voyelles. — Règle générale relative à *makshû*. — Mots dont la finale est sujette à allongement, soit partout, soit en tête d'un *pâda* généralement, soit devant tel ou tel mot.

दीर्घं ह्रस्वो व्यंजने ऽन्यस्त्वृकाराद्यथादिष्टं सामवशः स [संधिः ।
सैव प्लुतिर्या स्वरेषूपदिष्टा योनिमार्गादिषु चोदयादेः ॥ १ ॥
मक्ष्वित्युकारः प्लवते सर्वत्राप्यपदांतभाक् ।
प्लुता याहीत्यतोऽन्येषु पदेष्वच्छेति विग्रहे ॥ २ ॥
अनाकारोपधश्चांत्यो येत्युत्तरपदस्य यः ।

उदात्तोदर्ध्वक्षस्य नास्येति व्यंजनोपधः ॥ ३ ॥
नियूय पिष्टतमयाभिपद्य प्रास्य संगत्यानुदृश्याभिवृत्य ।
आरभ्य संमील्य मक्षुंगमाभिरभिक्रम्य यत्र निषद्य वीति [च ॥ ४ ॥
नहि जक्ष्यभि वीर्येण कृधीति कृणुध्येति च ।
एतान्येकाक्षरे पदे क्षेप्रीभाव्ये पराणि च ॥ ५ ॥
युक्ष्व मंदस्व विद्मेति हीति विद्धि पिब त्विति ।
जुहोत यज धासथ शिशीत भरेति स्विति ॥ ६ ॥
सु नु हीत्येतेषु पोप्रधेति तूंपर्तेन मुंचताद्येति वीति ।
सु न्वित्यनर्थपरयोरुकारः पदं तयोरुत्तरे योज घेति ॥ ७ ॥
मृळयद्भ्यां वसुवित्तमं यत्सोमं जातवेदसं ।
भरतेत्येतेष्वपादांतो ऽ घेति करणादिषु ॥ ८ ॥
करणं च चित्कारते वृणीमहे भवतं कृणोतु भवत स्वस्तये ।
पुर्विति चित्पुरुकृतो नृषूतः सहस्राणि पुरुभुजा धियायते [॥ ९ ॥
वहेति त्वं दु[illegible]रं युम्नं रुद्रं नव्यमेतेषु वर्धय ।
चिन्महित्वं गीर्गृणानः स ते परं न्वित्यंत्ये चेन्मर्तशब्दा- [द्विवः परे ॥ १० ॥
तूतुजानो मतिभिर्भोजनानि नो दद्धि स्तोमं भूरि योनिं [त्वमेषु ।

भरेत्येतन्न नु चियो भवेति स्तोतृभ्यो द्युम्नी शतं मे परेषु
[॥ ११ ॥

शोचा यविष्ठ्येवा यथा कर्ता यत्साढ्या सप्न।
अर्चा मरुद्भिस्तिष्ठा नः सना स्वः पाय्या नव्यः॥ १२॥
बोधा स्तोत्रे चक्रमा ब्रह्मवाहः शंसा गोषूक्ता दुहितर्वठा
[तना।
अजा नष्टं जंभया ता अधा मह्नो गंता मा युक्ष्वा हि सृजा
[वनस्पते ॥ १३ ॥
अग्ने रक्षा णस्तिष्ठा ह्रियायं सोता वेणायं शोचा मरुद्वृधः।
शिक्षा स्तोतृभ्यो भूमा त्रिबंधुरः पिबा मधूनां सोता परीति
[च ॥ १४ ॥
सक्ष्व मिमिक्ष्व दधिष्व वसिष्व श्रोत सुनोत हिनोत पुनात।
विघ्न जगृभ्म ररम्भ ववन्म क्षाम सुपप्तनि मंथत मत्स्व
[॥ १५ ॥
सर रद रण जिन्व धारयार्ष क्षर यज यच्छ दशस्य सोध सेध।
तप रुज मृळ वर्ध यावयात्र अवय नमस्य विढाष्ट कृष्व
[जोष ॥ १३ ॥
शृणुधि शृणुत यंत यच्छत स्तव सिम गृह्णत कुत्र मोषथ।
दिधृत पचत वृक्ष विध्यताथ मद्यात्त यदीतं पाथन
[॥ १७ ॥

उपागत्याव्खलीकृत्य वन्नाजाविष्टनोरुष्य ।
इषूर्तेळिष्व मर्मृज्म बिभयेयर्त तच्छूतं ॥ १८ ॥
सार्द्धमघ्यादिभिः प्लुतेः पादादौ व्यंजनोदयं ।
न्वेववर्जं न संयोगे शेषे चापठिते सति ॥ १९ ॥
वर्ध शुभ्रे रुज यः सेध राजन्वह हव्यानि यदि मेऽध
[यामनि ।
विद्म दातारमध धारयाध यदध ते विश्वं पुरु वार्च गाय
[॥ २० ॥
वह वायो पिब मध्वः पुरु विद्वान्पुरु विश्वान्यध. वायुं
[पुरु शस्त ।
यदि मृत्योरध जिह्वा पुरु विश्वा पिब शुद्धं पिब राये वह
[कुत्सं ॥ २१ ॥
भरद्वाजेऽर्च देवाय यदि वा पुरु दाशुषे ।
वह शुष्णायाध बद्धध यत्पुरु ह्वेति न ॥ २२ ॥
कृधीति परेषु सहस्रसां धियं जरित्रे न इति तत्रेति चांत्ये ।
सहस्येन सुश्रवसं पवस्व द्व नो अधीत्येषु परेषु तेन ॥ २३ ॥
देवं वेनं केतमित्युत्तरेषु दधातेति श्रुधि वंस्वेति नः परे ।
वेदेति विश्वस्य भूमं म उत्तरं शुनःशेपे च प्लवते यकारे
[॥ २४ ॥
अह्मेति नो द्व च गिरः कृणोति ते कृणोत तूतोदिति
[चोत्तरेषु ।

अभीत्ति नो नु नवंते सतो नां द्वा सत्स्वित्याग्नेऽर्ष परे
[तु मुव्ये ॥ २५ ॥

चक्रुर्वढते दशस्यन्समुद्रो रथेन नः सप्रक्रषीन्मंदति ।
ते वो भयंते नियुद्भिः क्रपोटं रथस्य सोमस्य मती रणांति
[॥ २६ ॥

समुद्रं द्वे स्वर्ण नवग्व ग्व्धो दशग्वं दंसिष्ठ वसूनि नो वसु ।
वृत्रं निर्द्ध नु यतिभ्यः सहंतः पृथिव्यां निर्हसि समत्सु
[पावक ॥ २७ ॥

यत्रेतिं चक्रुरादिषु नरः सुपर्णा इति च ।
समुद्रादिषु येनेति तत्रेति मे सदो रथं ॥ २८ ॥
अवेति नो नु कल्पेषु नूनं वाजेषु पृत्सुषु ।
आद्ये चेद्वाजयुं पार्ये कमग्ने मघवन्परे ॥ २९ ॥
रास्वा पितः शतेना नो वर्धस्वा सु अधी हवं ।
मंदस्वा सु वहस्वा सु वनेमा ते नही नु वः ॥ ३० ॥
पाथा दिवो धाता रयिं सृजता गयसाधनं ।
रास्वा चोह न शग्धी नः सृजता मधुमत्तमं ॥ ३१ ॥
जही चिकित्वो वेत्या हि रक्षथा न हता मावं ।
युयोतां शरुं स्वेना हि वनेमा ररिमा वयं ॥ ३२ ॥
प्रप्रा वो अस्मे धामा ह सना ज्योतिरपा वृधि ।
ऋध्यामा ते वामदेवे जुहोता मधुमत्तमं ॥ ३३ ॥

यक्ष्वा मंहे धिष्वा शवो जनिष्वा देववीतये ।
अधा त्वं व्युथाया श्वःश्वः सचस्वा नः स्वस्तये ॥ ३४ ॥

CHAPITRE VIII. (Lecture II, chap. II.)

Pluti ou allongement des voyelles (suite). — Mots dont la finale s'allonge dans l'intérieur d'un *pâda*. — Règle de position métrique. Exceptions. — Allongements à la fin d'un *pâda*.

अंतःपादं विग्रह एष्वपृक्त उकारो व्रजस्य सु धा नमोभिः ।
शुचिं पवित्रं तु महीर्नु चाप्लुतं सुतस्येति यद्युदयोदया न [॥ १ ॥
सोमसुतिं चर्किराम स्तवाम स्तवाना गृभाय रथं शृधीति ।
ते अस्ति ते महिमनः प्र वोचत प्र वोचं नः सुमना द्वैप- [दाश्च ॥ २ ॥
महे दधिध्वं तिर मुंच नो मृधश्चार नमध्वं नम ते नयंत ।
स्वित्येतेष्वेकाक्षरयोः पराणि चेदुपेंद्राग्ने ऽत्राध्वरमायुरेत्वि- [ति ॥ ३ ॥
सदेत्येतद्योनिषु पीतये परं धन्वेत्येतत्सोम राट् पूयमानः ।
यदीति क्षथो मनसः कवीनां सबंधवो गोः सरमेति तेषु [॥ ४ ॥
चेरति पुष्टिं सोम चर्षणिप्रा जनिमेति हंति सं जातवेदाः ।
रंधयेति येषु कं शासदुत्तरं न नःकारे स्वित्युप सातये [परे ॥ ५ ॥

मृळयात्र जय काव्येन गूर्धय भरेति स्वरिति प्रत्यये षट्।
मृळ पर्ष पिपृत धन्व यच्छत रुद्रेमेति स्वस्तय उत्तराणि ॥ ६ ॥

दधिम मृळत तन्वि सिंचत स्तव वदतानृ रक्षतोक्षत।
पिपृत पृणात पृंक्त प्रुष स्थ घ ह्निवाय जुहोत पश्यत ॥ ७ ॥

चकृमाकुत्र भूम स्म शिशीत स्तोत पप्रत।
यथोदयानि सर्वाणि त्विति चैकाक्षरोपधं ॥ ८ ॥
कदा हरिवो वरुणस्य चक्रतुः सूर्यस्य निष्ठ्या इव भूम तेषु न।
वस्त्राणि हि बाबधे यज्ञियानां ते दंसो द्व नः सव शक्र तेषु तु ॥ ९ ॥
चकृमेति द्विपदे भूरि दुष्कृतं वर्धतां विप्रवचसो जिह्वयेति।
काण्वायना निष्कृतीरितयोः स्थ जाताः सुरथा हवनश्रुतश्च ॥ १० ॥
स वा परं घेति न कौत्सवैमदं स्म राशिमित्यादिषु न प्रतिष्म च।
स्म ते परेषु व्रजनं वनस्पते शुभे परुष्ण्यां स्म पुरा वृषाकपौ ॥ ११ ॥
राशिं वाजेष मे सख्म पूषणं तं तूंहद्धायि मा दुर्हणायतः।

यस्मै ग्रद्वत्रक्त्येषु मावते वातो यं यस्य मद्धुर्भीयसे॥ १२॥
पृक्षा विपश्चितमवा पुरंध्या घा त्वद्भिवीरान्वनुयामा
[त्वोता:
जनया देव्यं भुजेमा तनुभिर्द्वा वक्तो वासया मन्मना च
[॥ १३ ॥
वेदा वसुधितिं रोमा पृथिव्या वोचा सुतेषु धावता सुहस्त्य:।
मुंचा सुषुवुष: स्वाव्मा पितूनामिक्ला वृणीष्व बोधया
[पुरंधिं ॥ १४ ॥
अवथा स क्षाणुथा सुप्रतीकं तिरा शचीभि: क्षाणुता
[सुरत्नान् ।
ग्मंता नक्तुषो ऽनयता वियंत: स्मा च्यावयन्नीरया वृष्टिमंतं
[॥ १५ ॥
असृजता मातरं सू रथं कुवे नयता बद्धं स्वापया मिथूदृशा।
इता जयतागता सर्वतातय ईरयथा मरुतो नेषथा सुगं
[॥ १६ ॥
अन्यत्रा चित्पिबता मुंजनेजनं घा स्या वोचेमा विदथे-
[ष्विता धियं ।
इता नि यत्रा वि दशास्यथा क्रिविं चा बोधाति द्रावया
[त्वं किरा वसु ॥ १७ ॥
ह्वा पेदेव कर्तना श्रुष्टिं·योधया च जग्रंभा वाचं ।

पायया च तर्पया कामं गातुया च मंदया गोभिः ॥ १८ ॥
वा स्यालांदेना सुमतिं वोचा नु व्यथया मन्युं ।
नेथा च चक्रा जरसं भवता मृळयंतश्च ॥ १९ ॥
एवा चन भजा राये रमिा ते भजा भूरि ।
ग्रुधी न उभयत्रा ते भजा त्वं मृळया नश्च ॥ २० ॥
एक[illegible]द्वादशिनोर्लघावष्टममक्षरं ।
उदये संहिताकाले नःकारे च गुरावपि ॥ २१ ॥
दशमं चैतयोरेवं षष्ठं चाष्टाक्षरेऽक्षरं ।
व्यूहेः संपत्समीक्ष्योने क्षैप्रवर्णैकभाविनां ॥ २२ ॥
न वावृधंत व[illegible] जिघांससि ।
सासह्याम ववृत्याम दोदिह्यष्टममूर्णुहि ॥ २३ ॥
पुरुप्रजातस्याभि नः कृणुहि त्र्यक्षरोपधं ।
दर्यम्योत भवंत्विंद्र सदनायास्ति नाम चित् ॥ २४ ॥
चमसाँ इवात्रि वसवान द्वादशिनः सृजास्य विमदस्य ।
सुमखाय धारय ददातु रक्ष धिया दधातु दिधिषेय ॥ २५ ॥
अंग सरस्वति पंच चरंति ग्राभिरिहेन्वसि रणयसि धाव ।
विद्धि षु णोऽभि षतः सुविताय त्वा समिधान दधीमहि
[देव ॥ २६ ॥
जामिषु जासु चिकेत किरासि स्मस्युप पात्यसि सोम
[शतस्य ।

आयुषि चेतति विष्टपि मास्व प्रोष्मसि मूर्धनि सख्य वर्त
[॥ २७ ॥

प्रदिवि वरुण तमसि तिरसि घृतमिव दिवि मम हि नु विशः।
उषसि पृथिवि रजसि वक्षसि हनति पितरि वि विद्धि नि
[मधु ॥ २८ ॥

सहस्राणि श्रोमतेनासनाम छायामिवेषएयसि सस्तु पाहि।
गोपीथ्याय पवमानो वसंतान्साख्याय वोचेमहि मानुषस्य
[॥ २९ ॥

आव्य भूमेति पादांतो व्यंजनेषु अधी ह्वं।
सख्या होता स्मा सनेमि धर्मा सं भूषता रथः ॥ ३० ॥

CHAPITRE IX. (Lecture II, chap. III.)

Pluti ou allongement des voyelles (suite). — Allongement des voyelles finales des termes antécédents, dans les mots composés. — Allongements intérieurs, soit dans des mots simples, soit dans des parties de mots.

सर्वत्र पूर्वपदांताः प्रवंते वसुमघयोः परयो रवे तुवि।
विश्व विम्व धन्व रथर्ति शत्रु द्युम्न यमेति सह्ते प्र चाप्नुते
[॥ १ ॥

सहप्रवादा उदयास्तमांताः पर्यभ्यपापीति वृतावृवर्णे।
अभीवर्तः सूयवसो रथीतमः पुरूतमोऽनंतरर्धर्च उत्तमः
[॥ २ ॥

कवर्दु धान्य मिथु चर्षणि स्तन पिबेति सर्वत्र यथोदयं च।
त्विष्युक्थेत्येता उदये मकारे पर्युर्वक्षेत्यमकारेऽनुनासिके
[॥ ३॥

पित्व मात्त्विनाक्तषि भंगुराश्व विश्वदेव्य भेषज तुग्य पस्त्य।
सुम्नर्ताराातीत्युदयें वकारे वैभ्वादयश्च पृशनादयस्तु॥ ४॥
यकारेऽराति कवि सुक्रतु श्रुधि पितु सुम्न रय्यृताश्वेति चैते।
न त्वश्व सुम्नर्त वृषेति पद्या एकाक्षरादा उदये यकारे॥ ५॥
पृशनाजिरर्जु मधु पुत्रि जनि क्रतु वल्गु वंधुर वृकांकु दम।
वृजिनाध्वरीषु वृष मध्य सवि स्तभु दुछुनाघ यवि शत्रु
[वसु॥ ६॥
वैभु क्रादुनि पुष्ट पर्वताक्रुति शुभ्र हृदयामति सह वृष्ण्य
[शक्ति।
सप्नि स्वधिति क्शान वयुनर्ण घृणि ह्वित धित विषु सुत-
[त्विय नीथ॥ ७।
नर्तवाकेनाश्ववित्सुम्नयंता वसुवसु प्रसह्वानोऽभिवावृत्ते।
परिवृत्तं नाभिवृत्याश्ववच्च पादांते सर्वत्र परे मघस्य॥ ८॥
अश्वयूपायाश्वयुजोऽश्वयोगाः सह्वाहः सुम्नयंततर्तयंत।
सह्वसुं सह्वत्सर्तयुक्तिं सह्वीरं वयुनवच्चकार॥ ९॥
सुम्नायुर्जुह्व ऋतायदृतायुसुम्नाध्वं दक्षिणावानृतायोः।
वृषारवाय सूमयं शंतावन्नपोजुवापरीवृतोऽनपावृत्॥ १०॥

इंद्रावतः सोमावतीमवायती दीर्घाधियो ऽ मित्रायुधो रथी-
[तरः ।

अन्नावृधं विश्वापुषं वसूजुवं विश्वाभुवे यज्ञायते घृतावृधा
[११ ॥

सुम्ना[illegible]न्मित्रायुव ऋषीवो देवावान्द्विवः ।
एवावदस्य क्षेत्रासामृतावा सदनासदे ॥ १२ ॥
पदेष्वंतरनिंग्येषु प्लुतिः पद्येषु चोत्तरा ।
वृषस्व वंध वृध्वांसं वाता वातुर्वनो वृतुः ॥ १३ ॥
वृते वृषाणा वृषाणो वृजे वंधि मृजुर्मृश्नुः ।
मृजे मृजीत वनैषां व मेति सदृशादिषु ॥ १४ ॥
सहेत्यादिः पूर्वपदोपधः सन्नेकाक्षरचर्षणिधन्ववर्जं ।
न तु पादस्याष्टिनों ऽतं गतस्य न द्वादशिनो ऽनभिमातिपूर्वः ।
[। १५ ॥

अभिमाति नृ पृतनोपधस्तु सर्वत्र परे प्लवते यकारे ।
आवयादीनामुदयास्त्रिवर्णाः पदैकदेशा इति तान्प्रतीयात्
[॥ १६ ॥

आवय यावय च्यावय यामय रामय मामह वावस ।
द्रावय दादृह वावृध तातृष सासह रारप ॥ १७ ॥
आद्यक्षरं प्लुतं तेषामनन्वित्यस्य मध्यमं ।
द्विवर्णा प्रत्ययों ऽत्यस्य प्रवादाः षड्भितः परे ॥ १८ ॥

टूणाश्च उक्थशासश्चेकारांतश्च दाधृषिः ।
पाद्वांते ऽ पद्यः साढनमर्धर्चांति तु पूरुषः ॥ १८ ॥
दोषामस्मे राजतो ऽ श्वान्वनस्पतीन्म रीयमानां कति तुभ्य-
[मेभ्यः ।
उषासमित्युत्तरं सर्वदेश्यं पाठस्य चेकादशिनो यदंते ॥ २० ॥
यवयुस्मयः ससाह्विषे ववृधंतो स्मया गिरा स्म्म ।
यवयसि ततृषाणमोषति अवयंतो ऽ द्धहंत ते नृषह्ये ॥ २१ ॥
अवयत वाजसातौ नृषह्ये विश्वासहं टूणाशा रोचनानि ।
न ततृषाणो यमयो ररपृशे पुरुषीणां यवयंत्विंदवश्च
[॥ २२ ॥
रक्ष यवय स्तेनं ससाह्वे यवया वधं ।
परमया द्रवयंत अवयन् रते च न ॥ २३ ॥
साह्वांसो वः सत्रासाहं साढन्यं सत्यं तातान ।
नानाम अूयाः शुश्रूया रीषंतं गातूयंतीव ॥ २४ ॥
वावर्त येषां रीषतो ऽ ढकारे सांत्यभि नृषाह्मपूरुषघ्नः ।
सांति गुह्या तन्वं रीरिषीष्ट जानि पूर्व्यो ऽ भीवृतेव अथाय
[॥ २५ ॥
साह्वान्साह्वा जर्हृषंत प्रसाहं नक्तोषासा सूर्यमुषासमग्निं ।
परिराप: सूनृते जारयंती शुश्रूयातं यूयुविःसाढना ते ॥ २६ ॥
करुसुषाह्वा धृतवांति साह्वान्जूयेव सूयवसाद्भषाय ।

उषासानक्ता पृथुजाघने च राध्येभी रीरिषत ग्लामयंति
[॥ २७ ॥

अध्वानयद्रीरिषत्प्रावणेभी रथीयंतीवाढमायः ससाह्वे।
सासाह्व यूयुधिरि[illegible]: पूरुषघ्नं रीरिषः पूरुषादः॥ २८ ॥
अपूरुषं जाह्वषाणेन रीषत ऋतायुभी रथीनां साह्विषीमह्हि।
पवीतारःक्रियात्ये पूरुषत्वत ऋतावरीरिव ह्व्यानि गामय
[॥ २९ ॥

वृषायस्व प्रसवीता ससाह्विषे तातृपाणा तातृपिं साढ-
[नस्पृशः।
साह्वामेयांति पशुमांति जागृधुः पवीतारं सूर्यमुषासमीमहे
[॥ ३० ॥

Les trois chapitres qui précèdent traitent du *sandhi* nommé *sâmavaça*, qui consiste dans l'allongement d'une brève devant une consonne. L'allongement, en général, se nomme *pluti*, mot générique qui embrasse, outre les modifications propres au *sâmavaça-sandhi*, les allongements nasalisés, tels qu'*evẫ agnim* (II, 32, *sûtra* 65), et l'allongement d'une voyelle initiale après une consonne, comme *yonim âraik* (II, 40, *sûtra* 74).

Les allongements du *sâmavaça* (voyez le sens étymologique du mot, au chap. I, 15, note du *sûtra* 60) peuvent affecter toutes les voyelles brèves, à l'exception du *ṛ*, c'est-à-dire *a*, *i*, *u*. C'est ce que nous ap-

prend le premier *çloka*, qui sert d'introduction à ces trois chapitres, et dont voici la traduction littérale : « Une [voyelle] brève, autre que *ṛi*, se change en longue devant une consonne, comme il va être dit. C'est le *sandhi* nommé *sâmavaça*. — Ce [*sandhi* se nomme aussi] *plutiḥ* (allongement), ainsi que celui qui a été enseigné dans les [*sandhis* des] voyelles (chap. II, 32), et [le changement en longue] de l'initiale du second mot dans *yonim âraik*, etc. (ch. II, 40). »

La méthode du *Prâtiçâkhya* dans ces trois chapitres, comme presque partout ailleurs, est tout empirique. Il se contente généralement d'énumérer les faits, sans en chercher la raison, et le petit nombre de règles qu'il établit ne sont fondées, à fort peu d'exceptions près, que sur des rencontres et des combinaisons fortuites, ou sur des analogies toutes mécaniques qui ne s'expliquent, en général, que par la liberté que cet antique idiome laissait au poëte, en ce qui touche à la quantité.

Les diverses licences énumérées peuvent se diviser en trois sections :

1° Allongements des finales des mots placés en tête d'un *pâda* ;

2° Allongements des finales dans l'intérieur d'un *pâda* ;

3° Allongements dans l'intérieur d'un mot. Cette troisième section se subdivise en deux parties :

a. Allongement de la finale d'un *padya*, dans un composé ;

b. Allongement dans l'intérieur d'un mot simple ou d'un *padya*.

Le chapitre VII traite surtout des allongements de la première section; le chapitre VIII, de ceux de la seconde; le chapitre IX, de ceux de la troisième.

Je vais donner d'abord les règles et les analogies qu'établit çà et là le *Prâtiçâkhya;* puis, dans des listes alphabétiques, j'énumérerai les allongements signalés, en ayant soin, d'une part, d'indiquer le chapitre et le *çloka* où ils sont mentionnés, et, d'autre part, de renvoyer au passage du Véda cité par le scoliaste.

RÈGLES ET ANALOGIES.

Un certain nombre de mots allongent leur finale devant des monosyllabes affectés du *kshaiprasandhi*, c'est-à-dire ayant un *i* ou un *u* changé en semi-voyelle. (VII, 5-7.)

Certaines syllabes, dans l'intérieur des mots, s'allongent devant *v* (IX, 4, 7, 14); d'autres, devant *y* (IX, 5, 6, conf. 16); d'autres, devant *m* (IX, 3, 14); quelques-unes, devant des nasales, autres que *m* (IX, 3). Un petit nombre de mots exercent une influence constante sur la quantité de ceux qui les précèdent. Une centaine de mots allongent leur finale en tête d'un *pâda*, devant une consonne, mais non, à peu d'exception près, devant un groupe de consonnes (VII, 8-19).

Uvaṭa considère la défense d'allonger devant un groupe de consonnes comme une règle générale

(voy. la scolie du *çloka* 19 du chap. VII, et, dans la première liste alphabétique, le monosyllabe *gha*), qui s'étend à toute espèce de mots, quelque place qu'ils occupent dans le *pâda*, et ne souffre d'autres exceptions que celles qui sont mentionnées expressément dans le *Prâtiçâkhya*. Cette défense est naturelle; une brève devient grave devant un groupe de consonnes, et il n'est pas besoin de marquer l'allongement par l'orthographe.

Quelques mots sont sujets, dans certaines rencontres, à un allongement final, qu'ils ne subissent pas à la fin d'un *pâda* (VII, 8-10). D'autres, au contraire, le subissent à cette place (VIII, 30). — Comparez, pour les allongements à l'intérieur des mots, IX, 2, 8, 19, 20.

Les finales s'allongent devant une syllabe légère (voy. I, 4, *sûtras* 20 et 21), quand elles forment la 8ᵉ ou la 10ᵉ syllabe, dans un *pâda* de 11 ou de 12 syllabes; ou la 6ᵉ, dans un *pâda* de 8 (VIII, 21, 22).

Exemples : 1° 8ᵉ syllabe, dans un *pâda de* 11 : तादीत्ना शत्रुं न किला विवित्से, dans le *pada* किल (*Rig-Véda*, I, xxxii, 4);

2° 8ᵉ syllabe, dans un *pâda* de 12 : अग्ने सख्ये मा रिषामा वयं तव, dans le *pada* रिषाम (I, xciv, 1);

3° 10ᵉ syllabe, dans un *pâda* de 11 : अस्मा विश्वा सुमना दीदिही नः, dans le *pada* दीदिहि (III, liv, 22);

4° 10ᵉ syllabe, dans un *pâda* de 12 : अव रुद्रा अशसो हन्तना वधः, dans le *pada* हन्तन (II, xxxiv, 9);

5° 6e syllabe, dans un *pâda* de 8 : वाजयंतमवा ह्यं, dans le *pada* अव (V, xxxv, 7).

Contre-exemples montrant que l'allongement n'a pas lieu : 1° dans les *pâdas* d'autre mesure : भद्रं नो अपि वातय मनः (X, xx, 1);

2° Devant une syllabe naturellement grave : वृषा समत्सु दासस्य नाम चित् (V, xxxiii, 4) : pour la finale de *nâma*, voyez les exceptions que nous donnons plus loin;

3° Devant une syllabe allongée dans le *saṁhitâ-pâṭha* : आदित्यासस्ते अक्रा न वावृधुः, dans le *pada* ववृधुः (X, lxxvii, 2).

Naḥ, même quand il devient grave, n'empêche jamais l'allongement (VIII, 20) : युभिर्हितो जरिमा सू नो अस्तु, dans le *pada* सु। नः। (X, lix, 3).

A l'occasion de cet allongement, déterminé par la place de la syllabe dans le *pâda*, le *Prâtiçâkhya* fait une remarque générale fort intéressante pour la métrique du Véda (VIII, 22) : *vyûhaiḥ sampat samîkshyone kshaipravarṇaikabhâvinâm*. Uvaṭa explique ainsi ce sûtra : *ûne pâde kshaipravarṇânâṁ ca sandhînâm ekîbhâvinâṁ ca vyûhaiḥ pâdasya sampat samîkshitavyâ*. « Dans un *pâda* inférieur [au nombre voulu de syllabes], il faut pourvoir au complément du *pâda* (c'est-à-dire, parfaire le nombre des syllabes) au moyen des dissolutions des *kshaiprasandhis* et des *contractions* (c'est-à-dire, en ramenant à leur état primitif les voyelles changées en semi-voyelles, et en rempla-

çant par deux voyelles les longues qui sont le résultat d'une contraction). Cette règle est éclaircie par des exemples: *udvatsvasmâ akṛiṇotanâ tṛiṇam̃*, pour *udvatsu asmai akriṇotana triṇam̃* (*Rig-Véda*, I, CLXI, 11). Pour parfaire le nombre de syllabes de ce *pâda*, qui n'en a que 11, au lieu de 12, il faut dissoudre le *kshaiprasandhi* et ramener *udvatsvasmâ* à *udvatsu-asmâ*. Par suite de cette dissolution, la finale de *akṛiṇotana* se trouve être la 10ᵉ, et s'allonge, conformément à la règle. — Pour compléter le *pâda* suivant, qui, au lieu de 8 syllabes, n'en a que 7 : *pretâ jayatâ naraḥ*, pour *pra ita jayata naraḥ* (X, CIII, 13), il faut dissoudre la contraction et ramener *pretâ* à *pra-itâ*, et, de cette façon, la finale de *jayata* se trouve être la 6ᵉ syllabe et s'allonge régulièrement. — Quelquefois même, ajoute Uvaṭa, il faut faire une dissolution de lettre dans un *pâda* trop court, où il n'y a ni contraction, ni voyelle changée par le *sandhi* en semi-voyelle, et c'est, dit-il, ce que le *sûtra* indique par l'addition de *varṇa*. Ainsi, dans *gor na parva vi radâ* (pour *rada*) *tiraççâ* (I, LXI, 11), il y a 10 syllabes au lieu de 11 : pour justifier l'allongement de *radâ*, il faut couper une syllabe en deux (sans doute la seconde de *parva*), de manière que *dâ* occupe la huitième place dans le *pâda*.

Les mots suivants font exception à la règle de position métrique, et n'allongent pas leur finale quand elle forme la 8ᵉ ou la 10ᵉ syllabe dans un *pâda* de 11 ou de 12 syllabes, ou la 6ᵉ dans un *pâda* de 8 syllabes :

Amga, VIII, 26 (*Rig-Véda*, VI, LXXII, 5[1]).
Abhi, devant : { *Naḥ*, VIII, 24 (X, CXLIX, 4; cf. IX, CI, 3). *Sataḥ*, VIII, 26 (VIII, XXIII, 26; cf. IX, CI, 3).
Avadyâni, VIII, 23 (VI, LXVI, 4).
Avri, VIII, 25.
Asanâma, VIII, 29 (VIII, XXV, 22).
Asi, VIII, 27 (V, IX, 4).
Asti, VIII, 24 (I, XXXVI, 12).
Asya, VIII, 25 (X, CXXXII, 3).
Âyushî, VIII, 27 (IV, IV, 7).
Indra, VIII, 24.
Invasi, VIII, 26 (VIII, XIII, 33).
Ishaṇyasi, VIII, 29 (X, XCIX, 1).
U, suivi de *vasantân*, VIII, 29 (X, CLXI, 4).
Uta, VIII, 24 (II, XXVII, 14).
Upa, VIII, 27 (VII, XCIII, 6).
Uçmasi, VIII, 27 (I, CLIV, 6).
Ushasi, VIII, 28 (VII, III, 5).
Ûrṇuhi, VIII, 23 (IX, XCI, 4).
Kirâsi, VIII, 27 (*Vâl.* I, 4).
Kṛiṇuhi, précédé d'un dissyllabe, VIII, 24 (*vayaḥ kṛiṇuhi*, VI, XLIV, 9; cf. *vṛishṇyâni kṛiṇuhî*, VI, XXV, 3).
Go-pîthyâya, VIII, 29 (X, XCV, 11).
Gnâbhiḥ, suivi de *iha*, VIII, 26 (VII, XXXV, 6).
Ghṛitam-iva, VIII, 28 (IV, LVII, 2).
Camasâ?-iva, VIII, 25 (X, XXV, 4).
Caranti, VIII, 26.
Ciketa, VIII, 27 (IX, CII, 4).
Cetati, VIII, 27 (IX, CVI, 2).
Châyâm-iva, VIII, 29 (VI, XVI, 38).
Jâmishu, VIII, 27 (X, XXI, 8).

[1] Dans cette liste et dans les suivantes, un seul chiffre romain, suivi d'un ou de plusieurs chiffres arabes, renvoie au chapitre et au *çloka* du *Prâtiçâkhya*. Deux chiffres romains, ou *Vâl.* et un chiffre romain, suivis d'un chiffre arabe, renvoient au *Rig-Véda*. — L'abréviation *cf.*, *conf.*, marque des contre-exemples.

Jâsu, VIII, 27 (VII, XLVI, 2).
Jighâm̃sasi, VIII, 23 (VII, LXXXVI, 4).
Tamasi, VIII, 28 (VII, VI, 4).
Tirasi, VIII, 28 (IV, VI, 1).
Dadâtu, VIII, 25 (VIII, LX, 13).
Dadhâtu, VIII, 25 (VI, LI, 11).
Dadhîmahi, VIII, 26 (VII, XL, 1).
Didhisheya, VIII, 25 (VII, XXXII, 18).
Divi, VIII, 28.
Dîdihi, comme huitième syllabe, VIII, 23 (VIII, XLIX, 6; cf. III, LIV, 22 : dans ce second exemple, *hi* est la 10ᵉ syllabe d'un *pâda* de 11).
Deva, VIII, 26 (X, XCIII, 9).
Dhâraya, VIII, 25.
Dhâva, VIII, 26 (IX, LXXXVI, 48).
Nâma, suivi de *cit* (V, XXXIII, 4; cf. I, CXXXIII, 4).
Ni, VIII, 28 (X, LXXXIV, 7).
Nu, suivi de *viçaḥ*, VIII, 28 (I, CLXXII, 3; cf. VI, XV, 5).
Pañca, VIII, 26.
Pavamâna, VIII, 29 (IX, LXXXIX, 3).
Pâti, VIII, 27 (X, I, 3).
Pâhi, VIII, 29 (III, XXXI, 20).
Pitari, VIII, 28 (X, LXI, 6).
Puru-prajâtasya, VIII, 24 (X, LXI, 13).
Prithivi, VIII, 28 (V, LXVI, 5).
Pra, VIII, 27.
Pra-divi, VIII, 28 (III, XLVI, 4).
Bhavantu, VIII, 24 (V, LI, 12).
Madhu, VIII, 28 (VIII, XXVI, 20).
Mama, VIII, 28 (X, XXV, 2).
Martasya[1], VIII, 23 (VIII, XI, 4).

[1] Le manuscrit 595 de Berlin donne, au çloka 23, *martasya*, au lieu de *vâtasya*. Uvata, après avoir cité un exemple de *vâtasya*, avertit que d'autres lisent *martasya* : « *Martasyeti tasya sthâne paṭhanti* », parce que l'exemple cité au sujet de *vâtasya* est plutôt un *pâda* de 10 que de 11 syllabes. Puis il cite lui-même un exemple pour *martasya*.

Mânushasya, VIII, 29 (I, CXXI, 4).
Mâsva, VIII, 27 (IX, XCIII, 5).
Mûrdhani, VIII, 27 (VII, LXX, 3).
Raksha, suivi de *dhiyâ*, VIII, 25 (X, LIII, 6; pas de contre-exemple).
Rajasi, VIII, 28 (X, LXXXII, 4).
Raṇyasi, VIII, 26 (VIII, XII, 18).
Varanta, VIII, 27 (II, XXIV, 5).
Varuṇa, VIII, 28 (I, XXIV, 14).
Vavṛityâma, VIII, 23 (VII, XXVII, 5).
Vasavâna, VIII, 25 (X, XXII, 15).
Vahasi, VIII, 28 (VIII, XLIX, 15).
Vâtasya[1], VIII, 23.
Vâvṛidhanta, VIII, 23.
Vi, VIII, 28 (IX, XCVII, 38).
Vimadasya, VIII, 25.
Vishṭapi, VIII, 27 (IX, CVII, 14).
Vihi, VIII, 28 (II, XXVI, 2).
Vocemahi, VIII, 29 (I, CLXVII, 10).
Çatasya, VIII, 27 (I, XLIII, 7).
Çromatena, VIII, 29 (VIII, LV, 9).
Sakhyâya, VIII, 29 (I, CI, 1, etc.)
Sadanâya, VIII, 24 (X, XCIII, 15).
Sadma, VIII, 27 (I, CLXXIII, 3).
Sam-idhâna, après *tvâ*, VIII, 26 (X, CL, 2; pas de contre-exemple).
Sarasvati, VIII, 26 (VII, XCV, 6).
Sastu, VIII, 29 (VII, LV, 5).
Sahasrâṇi, VIII, 29 (VIII, L, 8).
Sâsahyâma, VIII, 23 (I, CXXXII, 1).
Su, entre *viddhi* et *ṇak* (II, XX, 1; cf. X, LIX, 4).
Su-makhâya, VIII, 25 (IV, III, 7).
Suvitâya, VIII, 26 (VI, XL, 3).

[1] Voyez la note relative à *martasya*. L'exemple cité pour *vâtasya* est X, XXII, 4.

Sṛija, VIII, 25, dans un *pâda* de 12 syllabes (III, XVI, 6; cf. X, CXX, 3).
Soma, VIII, 27 (IX, CX, 2).
Smasi, VIII, 27 (VIII, XVIII, 19).
Hanati, VIII, 28 (VI, XXIX, 6).
Hary-açva, VIII, 24 (X, CXXVIII, 8).
Hi, VIII, 28 (V, II, 7).

LISTES ALPHABÉTIQUES DES MOTS SUJETS A ALLONGEMENTS.

I. VOYELLES FINALES DES MOTS.

LISTE DES MOTS DONT LA FINALE EST SUJETTE À ALLONGEMENT.

N. B. Les mots marqués d'un astérisque allongent leur finale quand ils sont en tête d'un *pâda*. Lorsque aucune condition ni restriction n'est indiquée, cet allongement a lieu, à cette place, devant tout mot commençant par une consonne simple.

Pour les mots marqués de deux astérisques, l'allongement a lieu dans l'intérieur d'un *pâda*, devant un mot quelconque commençant par une consonne simple.

***Akutra*, VIII, 8 (*Rig-Véda*, I, CXX, 8).
**Akhkhalîkṛitya*, VII, 18 et 19 (VII, CIII, 3).
Accha, VII, 2, quand sa finale termine un mot, l'allonge partout (V, LXXXIII, 1),
excepté devant { *Sutâh* (IX, CVI, 1). *Yâhi* (I, XXXII, 17).
**Aja*, VII, 13 et 19 (I, CLXXIV, 3).
Aja, VII, 13, devant *nashṭaṁ* (I, XXIII, 13).
**Atta*, VII, 17 et 19 (X, XV, 11).
**Atra*, VII, 16 et 19 (I, CLXIII, 7).
Atra, VIII, 6, devant *svaḥ* (VIII, XV, 12).

**Atha*, VII, 17 et 19 (I, IV, 3).
**Adya*, VII, 8 et 19 (X, LXIII, 8).
Adya, VII, 7, devant *vi*, changé en *vy* par le *kshaiprasandhi* (I, CLXI, 13).

Adya, VII, 8 et 19, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant.	*Karaṇaṁ* (VI, XVIII, 13). *Ca* (I, XXV, 19). *Cit* (VIII, XV, 6). *Karate* (IV, XLIV, 3). *Vṛiṇîmahe* (V, LXXXII, 7). *Bhavataṁ* (I, XXXIV, 1). *Kṛiṇotu* (X, XXXV, 2). *Bhavata* (II, XXIX, 6).

Adyâdya, VII, 34, devant *çvaḥ-çvaḥ* (VIII, L, 17).
**Adha*, VII, 13 et 19 (I, CLVI, 1),

exceptions.	*Adha jihvâ*, VII, 21 (VI, VI, 5). *Adha te viçvaṁ*, VII, 20 (I, LVII, 2; cf. I, CLVI, 1). *Adha dhârayâ*, VII, 20 (IX, XCVII, 11). *Adha bahu*, VII, 22 (VI, X, 4). *Adha yat*, VII, 20 et 22 (X, LXI, 23; I, CLVII, 2). *Adha yâmani*, VII, 20 (IV, XXVII, 4).

Adha, VII, 34, devant *tvaṁ hi* (VIII, LXXIII, 6; cf. X, LXI, 22).
Adha, VII, 13, devant *mahaḥ* (V, LII, 3).

Adha, VII, 7, devant.	*Su*, changé en *sv* (VII, LVI, 17). *Nu*, changé en *nv* (VII, LXXXVIII, 2). *Hi*, changé en *hy* (IV, X, 2).

***Anaja*, VIII, 7 (V, LIV, 1).
Anayata, VIII, 15, devant *viyantaḥ*.
Anyatra, VIII, 17, devant *cit* (VIII, XXIV, 11).
Apa, VII, 33, devant *vṛidhi* (VII, XXVII, 2).
Abhi, VII, 5, devant un monosyllabe affecté du *kshaiprasandhi* (X, LIX, 3).

Abhi, VII, 25, devant.
- *Dvâ* (X, XLVIII, 7).
- *Naḥ*, suivi de.
  - *Â* (IV, XXXI, 4).
  - *Agne* (I, CXL, 3).
  - *Arsha* (IX, XCVII, 51) (cf. IX, XCVIII, 1).
- *Naraṁ* (IX, XCVII, 49).
- *Navante* (IX, C, 1).
- *Nu* (II, XXX, 7).
- *Sat* (II, XLI, 10).
- *Sataḥ* (VII, XXXII, 24).
- *Su* (IV, XXXI, 3).

***Aya*, VIII, 7 (IV, XVIII, 2).

**Arca*, VII, 12 et 19 (V, XVI, 1),

exceptions.
- *Arca gâya*, VII, 20 (VI, XVI, 22).
- *Arca devâya*, chez Bharadvâja, VII, 22 (VI, LXVIII, 9).

Arca, VII, 12, devant *marudbhyaḥ* (V, LII, 1).

**Arsha*, VII, 16 et 19 (IX, LXV, 19).

Ava, VII, 29 devant.
- *Kalpeshu* (IX, IX, 7).
- *Naḥ*, *Nu* suivis de
  - *Agne* (I, LXXIX, 7).
  - *Kaṁ* (X, L, 5).
  - *Pârye* (VIII, LXXXI, 9).
  - *Maghavan* (VI, XV, 15).
  - *Vâjayuṁ* (VIII, LXIX, 6) (cf. X, CV, 8).
- *Nûnaṁ* (VI, XLVIII, 19).
- *Pṛitsushu* (I, CXXIX, 4).
- *Vâjeshu* (VI, LXI, 6).

Ava, VIII, 13, devant *puraṁdhyâ* (V, XXXV, 8).

Avatha, VIII, 15, devant *saḥ*.

**Avishṭana*, VII, 18 et 19.

**Ashṭa*, VII, 16 et 19 (VIII, II, 41).

Asṛijata, VIII, 16, devant *mâtaraṁ* (I, CX, 8).

Âgata, VIII, 16, devant *sarvatâtaye* (I, CVI, 2 ; X, XXXV, 11).

Âvya, VIII, 30, à la fin d'un *pâda*, devant une consonne (I, CLXVI, 13).

**Ita*, VII, 17 et 19 (VIII, LXXII, 7).

Ita, devant....
- *Jayatâ*, VII, 16 (X, CIII, 13).
- *Dhiyaṁ*, VII, 17 (V, XLV, 6).
- *Ni*, VII, 17 (I, V, 1).

**Iyarta*, VII, 18 et 19 (VIII, VII, 13).
**Ishkarta*, VII, 18 et 19 (VIII, I, 12).
Iha, VIII, 14, devant *vriṇîshva* (IV, XXXI, 11).
Îraya, VIII, 15, devant *vṛishṭimantaṁ* (X, XCVIII, 8).
Îrayatha, VIII, 16, devant *marutaḥ* (V, LV, 5).
**Îlishva*, VII, 18 et 19 (VIII, XXIII, 1).

U, VII, 7, devant
- *Nu*, changé en *nv* (VIII, LV, 9).
- *Su*, changé en *sv* (V, LXXXV, 5); mais non devant ces mots suivis de *arya* (X, LXXXVI, 3).

U, VIII 1 et 2, devant
- *Tu* (X, LXXXVIII, 6),
- *Dhâḥ* (IV, VI, 11),
- *Namobhiḥ* (I, LXXVII, 2),
- *Nu*, bref (I, CLXXIX, 2; cf. VI, IX, 6),
- *Pavitraṁ* (IX, XLV, 4),
- *Mahîḥ* (VIII, LV, 10),
- *Vrajasya* (IV, LI, 2),
- *Çuciṁ* (II, XXXV, 3),
- *Su* (I, CXXXVIII, 8),
- *Sutasya* (X, XCIV, 8)

non suivis de
- *Gṛibhâya* (V, LXXXIII, 10).
- *Carkirâma* (X, XL, 1).
- *Te asti* (VIII, LXX, 8; cf. VIII, LXX, 5).
- *Ṭe mahimanaḥ* (X, LIV, 3; cf. VIII, LII, 5).
- *Naḥ sumanâḥ* (IV, XX, 4; cf. I, CXXXVIII, 4).
- *Pra vocaṁ* (cf. IX, CX, 1).
- *Pra vocata* (X, XL, 11).
- *Rathaṁ* (VIII, XXVI, 1).
- *Çrudhi* (I, XXVI, 5).
- *Somasutiṁ*.
- *Stavânâ* (IV, LV, 4).
- *Stavâma* (IV, XXXIX, 1).

***Ukshata*, VIII, 7 (I, LXXXVII, 2).
**Uccha*, VII, 13 et 19 (VI, LXV, 6).

Uccha, VII, 13, devant *duhitaḥ* (V, LXXIX, 9).

**Upâgatya*, VII, 18 et 19 (exemple, dit Uvaṭa, tiré non de la *saṁhitâ*, mais de la *vṛitti* : *Upâgatyâ somyâ somyâsaḥ*).

Ubhayatra, VIII, 20, devant *te* (III, LIII, 5 : dans cet exemple *trâ*, pour *tra*, forme la 8e syllabe d'un *pâda* de 11; mais, malgré cela, il ne devrait pas s'allonger, parce que *te* est grave; voy. VIII, 21).

Uru, VII, 31, devant *na* (VI, XLVII, 14).

**Urushya*, VII, 18 et 19 (V, XXIV, 3).

Ṛitena, VII, 7, devant *vi*, changé en *vy* (X, CXXXIX, 4).

Ṛidhyâma, VII, 33, devant *te*, chez Vâmadéva (IV, X, 1; cf. II, XXVIII, 5).

Ena, VIII, 19, devant *sumatiṁ* (IX, XCVI, 2).

Eva, en tête d'un *pâda*, VII, 12 et 19, soit devant une consonne simple, soit devant un groupe (I, VIII, 9; IV, XIX, 1).

Eva, devant... { *Cana*, VIII, 20 (VI, XLVIII, 17). / *Yathâ*, VII, 12 (IV, XXX, 1).

**Karta*, VII, 12 et 19 (I, XC, 5).

Karta, VII, 12, devant *yat* (I, LXXXVI, 10).

Kartana, VIII, 18, devant *çrushṭiṁ* (II, XIV, 9).

Kâvyena, VIII, 6, devant *svaḥ* (IX, LXXXIV, 5).

Kira, VIII, 17, devant *vasu* (IX, LXXXI, 3).

**Kutra*, VII, 17 et 19 (V, VII, 2).

Kṛiṇuta, VIII, 15, devant *suratnân* (X, LXXVIII, 8).

Kṛiṇutha.
- devant un monosyllabe, affecté du *kshaiprasandhi*, VII, 5 (VIII, XXVII, 18).
- devant *supratîkam*, VIII, 15 (VI, XXVIII, 6).

Kṛidhi........ }
- devant un monosyllabe affecté du *kshaiprasandhi*, VII, 5 (IV, XII, 4).
- devant, VII, 23....... {
  - *Jaritre* (VIII, LXXXVI, 8).
  - *Dhiyaṁ* (X, XLII, 7).
  - *Naḥ* (I, XXXVI, 14).
  - *Sahasrasâṁ* (I, X, 11).

**Kṛishva*, VII, 16 et 19 (VI, xviii, 15).
**Kshara*, VII, 16 et 19 (IX, xxxv, 3).
**Kshâma*, VII, 15 et 19 (X, clxxvi, 1).
**Ganta*, VII, 13 et 19 (V, lxxxix, 9).
Ganta, VII, 13, devant *mâ* (VIII, xx, 1).
Gâtuya, VIII, 18, devant *ca* (VIII, xvi, 12).
**Gûhata*, VII, 17 et 19 (I, lxxxvi, 10).
Gûrdhaya, VIII, 6, devant *svaḥ* (VIII, xix, 1).
Gmanta, VIII, 15, devant *nahushaḥ* (I, cxxii, 11).
***Gha*, VIII, 7 (IV, xxvii, 2), excepté devant, VIII, 11 :

sâḥ (X, xxv, 10)
vâ (I, cxii, 19), } dans Kutsa et Vimada (cf. VIII, xlvi, 4).

Gha, devant[1]. {
Nu, changé en *nv*, VII, 7 (II, xv, 1).
Tvadṛik, VIII, 13 (X, xliii, 2).
Syâḥ, VIII, 17 (VIII, xliv, 23).
Syâlât, VIII, 19 (I, cix, 2).

Ca, VIII, 17, devant *bodhati* (I, lxxvii, 2).
**Cakṛima*, VII, 13 et 19 (VII, xxxi, 2).

***Cakṛima*, VIII, 8, excepté devant, VIII, 10 {
Jihvayâ (X, xxxvii, 12).
Bhûri dushkṛitam (X, c, 7; cf. VIII, xlvi, 25).
Vardhatâm̃ (III, 1, 2).
Vipravacasaḥ (VIII, l, 8).

Cakṛima, VII, 13, devant *brahmavâhaḥ*[2] (I, ci, 9).
Cakra, VIII, 19, devant *jarasam̃*.

Cara, VIII, 5, devant. {
Carshaṇiprâḥ (VII, xxxi, 10).
Pushṭim̃ (VIII, xlviii, 6).
Somaḥ (I, xci, 19).

[1] Ces allongements sont mentionnés à part, nonobstant la règle générale du chapitre VIII, 7 et 8, parce qu'ils ont lieu devant des groupes de consonnes. (Voyez plus haut, p. 73 et 74.)
[2] Voyez la note relative à *gha*.

**Jagribhma*, VII, 15 (X, xlvii, 1).
Jagrabha, VIII, 18, devant *vâcam̃* (X, xviii, 14).
Janaya, VIII, 13, devant *daivyam̃* (X, liii, 6).

Janima, VIII, 5, devant..... { *Jâtavedâḥ* (VI, xv, 13). *Sam̃* (III, liv, 8). *Hanti* (III, xxxi, 8).

Janishva, VII, 34, devant *devavîtaye* (VI, xv, 18).
**Jambhaya*, VII, 13 et 19 (I, xxix, 7).
Jambhaya, VIII, 13, devant *tâḥ* (II, xxiii, 9).
Jaya, VIII, 6, devant *svaḥ* (VIII, lxxviii, 4).

Jahi, devant... { Un monosyllabe affecté du *kshaiprasandhi*, VII, 5 (VI, li, 14). *Cikitvaḥ*, VII, 32 (V, iii, 7).

**Jinva*, VII, 16 et 19 (VIII, xlix, 12).
***Juhota*, VIII, 7 (V, xxviii, 6).
Juhota, VII, 6, devant *su*[1], changé en *sv* (III, ix, 8).
Juhota, VII, 33, devant *madhumattamam̃* (VII, cii, 3): cette mention particulière est rendue inutile, ce semble, par la règle générale du chap. VIII, 7.
**Josha*, VII, 16 et 19 (X, clviii, 2).

Tatra, devant.. { *Naḥ*, VII, 23 (VI, lxxv, 17). *Me* (I, cv, 9), *Ratham̃* (VI, lxxv, 8), *Sadaḥ* (VI, xvi, 17), } VII, 28

***Tanvi*, VIII, 7 (IV, vi, 6).
**Tapa*, VII, 16 (VI, v, 4).
Tarpaya, VIII, 18, devant *kâmam̃* (I, liv, 9).
Tira, VIII, 15, devant *çacîbhiḥ*.
**Tishṭha*, VII, 12, 14 et 19 (III, xxxv, 1).

Tishṭha, devant.. { *Naḥ*, VII, 12 (I, xxx, 6). *Hiraṇyayam̃*, VII, 14 (VIII, lviii, 16).

[1] Voyez la note relative à *gha*.

Tu, VIII, 8, après un monosyllabe (VIII, VII, 11; conf. VI, XXIII, 7); mais non devant, VIII, 9......	*Te daṁsaḥ* (I, XLIX, 4; cf. IV, XXII, 6). *Naḥ sa va*.... (VIII, XXI, 10; cf. IV, XXXII, 1). *Bâbadhe* (VI, XXIX, 5). *Yajñîyânâṁ* (X, LXXXVIII, 6). *Vastrâṇi* (X, I, 6). *Çakra* (I, CLXXVII, 4). *Hi* (VIII, XXXII, 24).

Tṛimpa, VII, 7, devant *vi*, changé en *vy* (VIII, XLV, 22).

Tena, VII, 23, devant.	*No adhi* (VIII, XX, 25; cf. IX, LXVI, 30). *Pavasva* (IX, LXI, 19). *Sahasyena* (VII, LV, 7). *Suçravasaṁ* (I, XLIX, 2).
Dadhâta, VII, 24, devant.....	*Ketaṁ* (IX, XXI, 6). *Devaṁ* (V, XXII, 1). *Venaṁ* (IX, XXI, 5).

***Dadhima*, VIII, 7 (X, XLII, 6).
**Dadhishva*, VII, 15 et 19 (III, XL, 5).
**Daçasya*, VII, 16 et 19 (VI, XI, 6).
Daçasyatha, VIII, 17, devant *kriviṁ* (VIII, XX, 24).
**Didhṛita*, VII, 17.
Drâvaya, VIII, 17, devant *tvaṁ* (VIII, IV, 11).

Dhanva, devant..	*Pûyamânaḥ* (IX, XCVII, 3), *Rât* (VI, XII, 5). *Soma* (IX, CVI, 4).	VIII, 4.
	Svastaye, VIII, 6 (IX, LXXV, 5).	

Dharma, VIII, 30, devant *saṁ*, à la fin d'un *pâda* (III, XVII, 1).
Dhâta, 31, devant *rayiṁ* (III, LIV, 13).
Dhâma, VII, 33, devant *ha* (VI, II, 9).
**Dhâraya*, VII, 16 et 19 (X, XXV, 4).
Dhâvatâ, VIII, 14, devant *suhastyaḥ* (IX, XLVI, 4).

Dhâsqtha, VII, 6, devant *su*, changé en *sv* (I, cxi, 2).
Dhishva, VII, 34, devant *çavaḥ* (II, xi, 18).
**Namasyâ*, VII, 16 et 19 (II, xxxiii, 8).
Nayata, VIII, 16, devant *baddhaṁ* (X, xxxiv, 4).

Nahi.......
- devant des monosyllabes, affectés du *kshaiprasandhi*, VII, 5 (IV, xviii, 4; cf. VI, xxvii, 3).
- devant *nu vaḥ*, VII, 30 (I, clxvii, 9; cf. VI, xxvii, 3).

Nu, en tête d'un *pâda*, VII, 10 et 19, soit devant une consonne simple, soit devant un groupe (I, xcvi, 7; IV, xvi, 21).

Nu, VII, 10 et 11, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant...
- *Gîḥ*.
- *Grinânaḥ* (IV, xvi, 21).
- *Cit*, non suivi de *yaḥ* (VI, xxx, 3; cf. VIII, lx, 10).
- *Mahitvaṁ* (I, lix, 6).
- *Te*, *Saḥ*, suivis de *Marta* (I, lxiv, 13; V, xxxi, 13), ou de *Adrivaḥ* (VIII, xxi, 2; cf. VI, xxvii, 3; VI, xiv, 1).

Netha, VIII, 19, devant *ca* (X, cxxvi, 2).
Neshatha, VIII, 16, devant *sugaṁ* (V, liv, 6).
**Pacata*, VII, 17 et 19.
***Paptata*, VIII, 8 (I, lxxxviii, 1).
Parsha, VIII, 6, devant *svastaye* (I, xcvii, 8).
***Paçyata*, VIII, 7 (I, ciii, 5).
Pâtha, VII, 31, devant *divaḥ* (I, lxxxvi, 1).
**Pâthana*, VII, 17 et 19 (I, clxvi, 8).
Pâyaya, VIII, 18, devant *ca* (III, lvii, 5).
**Pâraya*, VII, 12 et 19.
Pâraya, VII, 12, devant *navyaḥ* (I, clxxxix, 2).
***Piprita*, VIII, 7 (I, cxv, 6).

Piprita, VIII, 6, devant *svastaye*[1] (X, LXIII, 8).

**Piba*, VII, 14 et 19 (VII, XXII 1). — Excepté devant, VII, 21	*Madhvaḥ* (X, CXVI, 1). *Râye* (X, CXVI, 1). *Çuddhaṁ* (I, CLXIV, 40).

Piba.	devant *tu*, changé en *tv*, VII, 6 (VIII, I, 26.) devant *madhûnâm*, VII, 14 (IV, XLVI, 1).

Pibata, VIII, 17, devant *muṁjanejanaṁ* (I, CLXI, 8).
**Punâta*, VII, 15 et 19 (IX, CIV, 3).

**Puru*, VII, 9 et 19 (VI, XXIX, 6). — Exceptions, VII, 20-22 :	*Puru dâçushe* (IX, XX, 9). *Puru vâ* (I, CXLII, 10). *Puru vidvân* (VIII, LXXXI, 9). *Puru viçvâ* (VII, LXII, 1). *Puru viçvâni* (I, CXCI, 9). *Puru çasta* (IV, XXXVII, 8). *Puru hi* (VI, LXIII, 8).

Puru, VII, 9, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant . . .	*Cit* (X, X, 1). *Dhiyâyate* (IX, XV, 2). *Nrishûtaḥ* (VIII, IV, 1). *Purubhujâ* (V, LXXIII, 1) *Puruhûtaḥ* (VIII, II, 32). *Sahasrâṇi* (VIII, L, 8).

Pricha, VIII, 13, devant *vipaçcitam* (I, IV, 4).
***Prichata*, VIII, 7 (I, CXLV, 1).
***Priṇata*, VIII, 7 (II, XIV, 10).
Pra-pra, VII, 33, devant *vo asme* (I, CXXIX, 8; conf. VIII, LVIII, 1).
***Prusha*, VIII, 7 (X, LXXII, 1).
**Bibhaya*, VII, 18 et 19 (VIII, XLV, 35).
**Bodha*, VII, 13 et 19 (VII, XXII, 3).

[1] Voyez la note relative à *gha*.

Bodha, VII, 13, devant *stotre* (X, CLVI, 5).
Bodhaya, VIII, 14, devant *puramdhim* (I, CXXXIV, 3).

Brahma, VII, 25, devant.....	*Krinota* (VIII, XXXII, 17). *Krinoti* (I, CV, 15). *Ca girah* (VI, XXXVIII, 3; cf. X, IV, 7). *Tâtot* (II, XX, 5). *Te* (VIII, LXXIX, 3). *Nah* (VII, XXVIII, 1).
Bhaja, VIII, 20, devant......	*Tvam* (VII, XXVII, 1). *Bhûri* (I, LXXXI, 6). *Râye* (X, CXII, 10).

Bhara, VII, 11 et 19 (VIII, II, 23).

Bhara devant...	*Su*, changé en *sv*, VII, 6 (X, CXIII, 10). *Svah*, VIII, 6 (IX, CVI, 4).
Bhara, VII, 11, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant.	*Tûtujânah* (I, LXI, 12). *Tvam* (X, LXXXIII, 3). *Daddhi*. *Nah* (I, LXIII, 9). *Bhûri* (III, LIV, 15). *Bhojanâni* (V, IV, 5). *Matibhih* (IX, CIII, 1). *Yonim* (I, CXL, 1). *Stomam*.
Bharata, VII, 8 devant......	*Jâtavedasam* (X, CLXXVI, 2). *Mrilayadbhyâm* (I, CXXXVI, 1). *Yat* (VIII, LI, 1) *Vasuvittamam* (VI, XVI, 41). *Somam* (II, XIV, 6).

Bhava, VII, 11 et 19 (I, CLVI, 1).

Bhava, VII, 11, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant	*Dyumnî* (X, LXIX, 4). *Me* (X, LXXXIII, 7). *Çata* (VII, XV, 14). *Stotribhyah* (III, X, 8).

Bhavata, VIII, 19, devant *mriḷayantaḥ* (I, CVII, 1).
Bhujema, VIII, 13, devant *tanûbhiḥ*.
Bhûma, VII, 14 et 19 (V, VII, 5).

**Bhûma*, VIII, 8 (I, LXI, 14). — Excepté devant :
- *Kadâ* (I, CV, 3)
- *Cakratuḥ* (I, CLIX, 2).
- *Nishṭyâ-iva* (VIII, 1, 13).
- *Varuṇasya*.
- *Sûryasya* (X, XXXVII, 6).
- *Harivaḥ*.

Bhûma, VIII, 30, à la fin d'un *pâda*, devant une consonne (I, CLXXIII, 6).
Bhûma, VII, 14, devant *tribandhuraḥ*[1] (VII, LXIX, 2).
Bhûshata, VIII, 30, à la fin d'un *pâda*, devant *rathaḥ* (I, CLXXXII, 1).
***Makshu*, VII, 2, même quand il est premier terme d'un composé; voyez la 2e liste alphabétique (VIII, XXXI, 15; III, XXXI, 20; VII, LXXIV, 4). — Exception: *makshumgamâbhiḥ*, VII, 4 (VIII, XXII, 16).
Mada, VIII, 6, devant *svastaye* (X, LXIII, 3).
***Madata*, VIII, 7 (I, LI, 1).
**Madatha*, VII, 17 et 19 (VIII, VII, 20).
**Manthata*, VII, 15 et 19 (III, XXIX, 5).
Mandaya, VIII, 18, devant *gobhiḥ* (III, XXX, 20; III, L, 4).
Mandasva devant . . . . . { *Su*, VII, 30 (VIII, VI, 39). / *Hi*, changé en *hy*, VII, 6 (III, XLI, 6).
**Marmṛijma*, VII, 18 et 19 (III, XVIII, 4).
Mahaya, VIII, 6, devant *svaḥ* (I, LII, 1).
**Mimikshva*, VII, 15 et 19 (I, XLVIII, 16).
Muñca, VIII, 14, devant *sushuvashaḥ* (X, XCIV, 14).
Muṁcata, VII, 7, devant *vi*, changé en *vy* (IV, XII, 6).
**Mṛiḷa*, VII, 16 et 19 (I, CXIV, 2).
Mṛiḷaya, VIII, 20, devant *naḥ* (VIII, XLVIII, 8).
**Moshatha*, VII, 17 et 19 (V, LIV, 6).

[1] Voyez la note relative à *gha*.

...*ya*, VII, 3, non précédé d'*â* et final d'un terme de deux syllabes, qui termine un composé et commence par un *udâtta* (II, XXXVII, 3; cf. I, CV, 2 X, LXXXV, 33; II, X, 5; VIII L, 4).—Exceptions (VII, 4):

...*asya*, précédé d'une consonne, VII, 3 (IV, XLII, 1; I, LIII, 8; cf. I, CXL, 10).
Anu-driçya (X, CXXX, 7).
Abhi-padya (X, LXXI, 9).
Abhi-vritya (X, CLXXIV, 2).
Abhi-vlagya yatra (I, CXXXIII, 1; cf. I, CXXIII, 2)
Â-rabhya (I, LVII, 4).
Ni-yûya pishtatamayâ (cf. X, LXX, 10).
Ni-shadyavi (I, CLXXVII, 4; cf. I, CVIII, 3).
Prâsya, pour *pra-asya* (I, CXXI, 13).
Sam-gatya (X, XCVII, 21).
Sam-mîlya[1] (I, CLXI, 12).

Yakshva, VII, 34, devant *mahe* (V, XLII, 11).
**Yacha*, VII, 16 et 19 (I, XXII, 15).
**Yachata*, VII, 17 et 19 (II, XXVII, 6).
Yachata, VIII, 6, devant *svastaye* (X, LXIII, 12).
**Yaja*, VII, 16 et 19 (I, LXXV, 5).

Yatra, VII, 26 et 28, en tête d'un *pâda*, devant..........

Kripîtam (X, XXVIII, 8).
Cakruh (VII, LXIII, 5).
Te (I, CLXIII, 4).
Daçasyan (X, CXXXVIII, 1).
Nah (I, LXXXIX, 9).
Narah (VII, LXXXIII, 2).
Niyudbhih (X, VIII, 6).
Bhayante (VII, LXXXIII, 2).

[1] Dans tous ces composés en *ya*, la 1[re] syllabe du second terme est *udâtta*.

Yatra, VII, 26 et 28, en tête d'un *pâda,* devant
Matiḥ (V, xliv, 9).
Madanti (V, lxi, 14).
Raṇanti (IX, cxi, 3).
Rathasya (III, liii, 5).
Rathena (I, xxii, 4).
Vaḥ (I, clxvi, 6).
Vadete (X, lxxxviii, 17).
Sapta-ṛishîn (X, lxxxii, 2).
Samudraḥ (X, cxlix, 2).
Suparṇâḥ (I, clxiv, 21).
Somasya (VIII, iv, 12).

Yatra, VIII, 17, dans l'intérieur d'un *pâda,* devant *vi* (VIII, xiii, 20).

**Yadi,* VII, 17 et 19 (III, xxix, 6), excepté devant........
Mṛityoḥ, VII, 21 (X, clxi 2).
Me, VII, 20 (VIII, xiii, 21).
Vâ, VII, 22 (X, cxxix, 7).

Yadi, VIII, 4, dans l'intérieur d'un *pâda,* devant.......
Kavînaṁ (X, xxii, 10).
Kṛithaḥ.
Goḥ (X, XII, 3).
Manasaḥ (IX, xcvii, 22).
Sabandhavaḥ (IX, xiv, 2).
Saramâ (III, xxxi, 6).

**Yanta,* VII, 17 et 19.
**Yâvaya,* VII, 17 et 19 (X, cxxvii, 6).
**Yukshva,* VII, 13 et 19 (X, iv, 6).

Yukshva devant
Hi, VII, 13 (VI, xvi, 43).
Hi, changé en *hy,* VII, 6 (I, xiv, 12).

Yuyota, VII, 32, devant *càruṁ* (VIII, xviii, 11).

Yena, VII, 27 et 28, devant...

| *Daṁsishṭha* (VIII, xxiv, 25).
Daçagvaṁ (VIII, xii, 2).
Naḥ (I, lxii, 2).
Le thème *navagva* (IX, cviii, 4; IV, li, 4).
Niḥ (VIII, ix, 4).
Nu (VIII, xii, 4).
Pâvaka (I, l, 6).
Pṛithivyâṁ (II, xvii, 6).
Yatibhyaḥ (VIII, iii, 4).
Vasu (VIII, xvii, 10).
Vasûni (VI, xvi, 48).
Vṛitraṁ niḥ (I, lxxx, 2; cf. VIII, ix, 4).
Sumatsu.
Samudraṁ (VIII, iii, 10).
Sahantaḥ (V, lxxxvii, 5).
Svar ṇa (V, liv, 15; cf. X, cxxi, 5).

Yoja, VII, 7, devant *nu*, changé en *nv* (I, lxxxii, 1, etc.)
Yodhaya, VIII, 18, devant *ca* (III, xlvi, 2).
**Raksha*, VII, 14 et 19 (I, xviii, 3).
Raksha, VII, 14, précédé d'*agne* et suivi de *naḥ* (VII, xv, 13; cf. XIV, cxiv, 3).
***Rakshata*, VIII, 7 (I, clxvi, 8).
Rakshatha, VII, 32, devant *na* (VIII, xlvii, 1).
**Raṇa*, VII, 16 et 19 (IX, vii, 7).
**Rada*, VII, 16 et 19 (VI, lxi, 6).

Randhaya, VIII, 5, devant...
Yeshu (VI, xix, 12).
Kaṁ (I, cxxxii, 4).
Çâsat (I, li, 8).

**Rarabhma*, VII, 15 et 19 (VIII, xlv, 20).
Rariṃa, VII, 32, après *vanemâ* et devant *vayaṁ* (II, v, 7).
Rarima, VIII, 20, devant *te* (III, xxxii, 2).

Râsva devant...
Ca, VII, 31 (I, cxiv, 6).
Pitaḥ, VII, 30 (I, cxiv, 9).

**Ruja*, VII, 16 et 19 (IX, xci, 4). — Exception, VII, 20 : *ruja yâḥ* (IX, liii, 3).

Ruhema, VIII, 6, devant *svastaye* (X, LXIII, 14).
Roma, VIII, 14, devant *prithivyâḥ* (I, LXV, 4).
Vaṁsva, VII, 24, devant *naḥ* (VIII, XXIII, 27).
' *Vada*, VII, 13 et 19 (I, XXXVIII, 13).
Vada, VII, 13, devant *tanâ* (I, XXXVIII, 13[1]).
'' *Vadata*, VIII, 7 (I, LXIV, 9).
Vanuyâma, VIII, 13, après *vîrân* et devant *tvotâḥ* (I, LXXIII, 9; cf. V, III, 6).
Vanema devant............. { *Te*, VII, 30 (VIII, XIX, 20). / *Rarima*, VII, 32 (II, V, 7). }
' *Vardha*, VII, 16 et 19 (VIII, LXIV, 13). — Exception, VII, 20: *vardha çubhre* (VII, XCV, 6).
' *Vardhaya*, VII, 10 et 19 (IX, XCVII, 36).
Vardhaya, VII, 10, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant................... { *Dyumnaṁ* (I, CIII, 3). / *Navyaṁ* (I, CXC, 1). / *Rudraṁ* (VI, XLIX, 10). }
Vandhasva, VII, 30, devant *su* (VIII, XIII, 25).
' *Vavanma*, VII, 15 et 19 (VII, XXXVII, 5).
' *Vavrâja*, VII, 18 et 19 (III, I, 6).
' *Vasishva*, VII, 15 et 19 (I, XXVI, 1).
' *Vaha*, VII, 10 et 19 (X, XII, 2). — Excepté devant.......... { *Kutsaṁ*, VII, 21 (I, CLXXIV, 5). / *Vâyo*, VIII, 21 (VII, XC, 1). / *Çushnâya*, VII, 22 (I, CLXXV, 9). / *Havyâni*, VII, 20 (X, LI, 5). }
' *Vaha*, VII, 10, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant { *Tvaṁ* (I, XLIV, 1). / *Duhitaḥ* (V, LXXIX, 8). / *Daivyaṁ* (I, XXXI, 17). }
Vahasva, VII, 30, devant *su* (VIII, XXVI, 23).
Vâsaya, VIII, 13, devant *manmanâ* (I, CXL, 1).
' *Vida*, VII, 16 et 19 (V, XLI, 13).
Viddhi, VII, 6, devant *tu*, changé en *tv* (VII, XXXI, 4).

[1] Pour les deux règles relatives à *vada*, le commentaire cite deux fois un même exemple, qui ne s'applique qu'au *çloka* 13, et non au *çloka* 19.

**Vidma*, VII, 15 et 19 (X, XLV, 2). — Exception, *VII, 20: *vidma dâtâram̃* (VIII, XLVI, 2).

Vidma, VII, 6, devant *hi*, changé en *hy* (VIII, II, 21).

**Vidhyata*, VII, 17 et 19 (I, LXXXVI, 9).

Vîryeṇa, VII, 5, devant un monosyllabe, affecté du *kshaiprasandhi* (IV, XVIII, 5).

**Vriçca*, VII, 17 et 19 (III, XXX, 17).

Vettha, VII, 32, devant *hi* (VI, XVI, 3).

Veda, VII, 24, en tête d'un *pâda*, devant.
- *Bhrimam̃* (VIII, L, 12).
- *Me* (V, XII, 3).
- *Y...*, chez Çunaḥçepa (I, XXV, 7; cf. VI, LI, 2)
- *Viçvasya* (VI, XLII, 3).

Veda, VIII, 14, dans l'intérieur d'un *pâda*, devant *vasudhitim̃* (IV, VIII, 2)

Voca, devant...
- *Nu*, VIII, 19 (I, CXXXII, 1).
- *Suteshu*, VIII, 14 (VI, LIX, 1).

Vocema, VIII, 17, devant *vidatheshu* (I, XL, 6).

Vyathaya, VIII, 19, devant *manyum̃*.

**Çam̃sa*, VII, 13 et 19 (III, XLIX, 1).

Çam̃sa, VII, 13, devant *goshu* (I, XXXVII, 5).

Çagdhi, VII, 31, devant *naḥ* (VIII, III, 11).

Çatena, VII, 30, devant *naḥ* (IV, XLVI, 2).

**Çiksha*, VII, 14 et 19 (VII, XXXII, 26).

Çiksha, VII, 14, devant *stotribhyaḥ* (II, XI, 21).

***Çiçîta*, VIII, 8 (VIII, XL, 10).

Çiçîta, VII, 6, devant *su*, changé en *sv* (VIII, XL, 11).

**Çriṇuta*, VII, 17 et 19 (II, XLI, 13).

**Çriṇudhi*, VII, 17 et 19 (VIII, XIII, 6).

**Çoca*, VII, 12, 14 et 19 (VIII, XLIX, 6).

Çoca devant....
- *Marudvridhaḥ*, VII, 14 (III, XIII, 6).
- *Yavishṭhya*.

**Çravaya*, VII, 16 et 19 (VIII, LXXXV, 12).

Çrudhi, en tête d'un *pâda*, devant.
- *Naḥ*, VII, 24 (VI, XXVI, 1).
- *Havam̃*, VII, 30 (II, XI, 1).

Çrudhi, VIII, 20, dans l'intérieur d'un *pâda*, devant *naḥ* (I, cxxx, 6).

Çrudhi, VIII, 30, à la fin d'un *pâda*, devant *havaṁ* (I, xxv, 19).

**Çrota*, VII, 15 et 19 (III, lxxxvii, 9).

**Sakshva*, VII, 15 et 19 (I, xlii, 1).

Sacasva, VII, 34, devant *naḥ svastaye* (I, i, 9 : cf. I, cxxix, 9).

Sada, VIII, 4, devant :
- *pîtaye* (VIII, lxxxvi, 8).
- *Yonishu* (II, xxxvi, 4).

Sadma, VIII, 30, à la fin d'un *pâda*, devant *hotâ* (IV, i, 8).

**Sanæ*, VII, 12 et 19 (IX, iv, 1).

Sana, VII, 33, devant *jyotiḥ* (IX, iv, 2).

**Sara*, VII, 16 et 19 (IX, xli, 6).

**Sâdaya*, VII, 12 et 19 (I, xv, 4).

Sâdaya, VII, 12, devant *sapta* (X, xxxv, 10).

**Sima*, VII, 17 et 19 (VIII, iv, 1).

***Siṁcata*, VIII, 7 (II, xiv, 1).

Su, VIII, 3, devant :
- *Cara* (VIII, xxxii, 19).
- *Tira*.
- *Dadhidhvaṁ* (X, ci, 11).
- *Nama* (I, cxxix, 5).
- *Namadhvaṁ*.
- *Nayanta*.
- *Mahe* (V, xlii, 13).
- *Muṁca* (X, xciv, 14).
- *Mṛidhaḥ* (II, xxviii, 7).
- *Te*, *Naḥ*, suivis de :
  - *Agne* (I, cxxxix, 7).
  - *Atra* (III, lv, 2).
  - *Adhvaraṁ* (III, xxiv, 2).
  - *Âyuḥ* (VIII, xviii, 22).
  - *Indra* (I, clxxiii, 12).
  - *Upa* (I, cxxxix, 1) ; mais non de *upa sâtaye*, VIII, 5 (I, cxxxviii, 4).
  - *Etu* (VIII, xxvii, 3).

Su, VIII, 16, devant *ratham have* (VIII, xxvi, 1; cf. VIII, xlv, 9).
**Sunota*, VII, 15 et 19 (VII, xxxii, 8).
**Supaptani*, VII, 15 et 19 (I, clxxxii, 5).
**Sṛija*, VII, 13 et 19 (VII, lxxxvi, 5).
Sṛija, VII, 13, devant *vanaspate* (I, xiii, 11).
Sṛijata, VII, 31, devant...... { *Gayasâdhanam* (IX, civ, 2). / *Madhumattamam* (IX, lxii, 21).
**Sedha*, VII, 16 et 19 (VI, xliv, 9). — Exception, VII, 20. *sedha râjan* (X, xxv, 7).
**Sota*, VII, 14 et 19 (VIII, i, 17).
Sota, VII, 14, devant...... { *Pari* (IX, cviii, 7). / *Vareṇyam* (VIII, i, 19).
**Sodha*, VII, 16 et 19.
**Stava*, VII, 17 et 19 (II, xi, 6).
***Stava*, VIII, 7 (X, lxxxix, 1).
***Stota*, VIII, 8 (VIII, xvi, 1).

***Stha*, VIII, 7 (V, lxi, 1). — Excepté, VIII, 10, devant... { *Kâṇvâyanâḥ* (*Vâl.* vi, 4). / *Jâtâḥ* (X, lxiii, 2). / *Nishkṛitîḥ* (X, xcvii, 9). / *Surathâḥ* (V, lvii, 2). / *Havanaçrutaḥ* (VIII, lvi, 5)

***Sma*, VIII, 8 (IV, xxxi, 8). — Excepté :
1° Après *prati*, VIII, 11.
2° Devant. {
Tam, VIII, 12 (I, xlii, 2).
Trimhat, VIII, 12 (X, cii, 4).
Te, VIII, 11 (cf. IV, xxxi, 9)........ { *Parushṇyâm* (V, lii, 9). / *Vanaspate* (I, xxviii, 6). / *Vrajanam* (VII, iii, 2). / *Çubhe* (V, lii, 8).
Durgṛibhîyase, VIII, 12 (V, ix, 4).
Durhaṇâyataḥ, VIII, 12 (X, cxxxiv, 2).
Dhâyi, VIII, 12 (V, lvi, 7).
Purâ, VIII, 11, chez Vṛishâkapi (X, lxxxvi, 10; cf. I, clxix, 5).

	Pûshaṇaṁ, VIII, 12 (X, xxxiii, 1).
	Mat, VIII, 12 (X, xcv, 8).
	Mâ, VIII, 12 (X, xcv, 5).
	Mâvate, VIII, 12.
	Me, VIII, 12 (X, xcv, 5).
	Yaṁ, VIII, 12 (V, ix, 3).
2° Devant.	*Yasmai*, VIII, 12 (V, vii, 8).
(Suite.)	*Yasya*, VIII, 12 (V, ix, 5).
	Râçiṁ, VIII, 12 (IX, lxxxvii, 9).
	Vâjeshu, VIII, 12 (VIII, xlix, 10).
	Vâtaḥ, VIII, 12 (X, cii, 2).
	Vṛitrahatyeshu, VIII, 12 (VII, xxxii, 15).
	Sadma, VIII, 12 (X, xcvi, 10).

Sma, VIII, 15, devant *cyâvayan* [1] (III, xxx, 4).
Sma, VIII, 30, à la fin d'un *pâda*, devant *sanemi* (IV, x, 7).
Svadma, VIII, 14, devant *pitûnâm* (I, lxix, 2).
Svâpaya, VIII, 16, devant *mithûdṛiçâ* (I, xxix, 3).
Svena, VIII, 32, devant *hi* (VII, xxi, 6).
Ha, devant.... { *Padeva*, VIII, 18 (IV, xxxi, 5). / *Vahataḥ*, VIII, 13 (V, xli, 7).
Hata, VII, 32, devant *makhaṁ* (IX, ci, 13).
***Hinava*, VIII, 7.
**Hinota*, VII, 15 et 19 (X, xxx, 11).

II. VOYELLES FINALES DES TERMES ANTÉCÉDENTS, DANS LES MOTS COMPOSÉS.

LISTE ALPHABÉTIQUE DES FORMES DONT LA FINALE EST SUJETTE À ALLONGEMENT DANS L'INTÉRIEUR D'UN COMPOSÉ.

Akṛishi, IX, 4, devant *v* (X, cxlvi, 6).
Aksha, IX, 3, devant une nasale, autre que *m* (X, liii, 7).
Agha, IX, 6, devant *y* (VIII, lx, 7).

[1] Voyez la note relative à *gha*.

Aṁku, IX, 6, devant *y* (VI, xv, 17).
Ajira, IX, 6, devant *y*.
Âdhvari, IX, 6, devant *y* (I, xxiii, 16).
Anapa, IX, 10, dans *anapâ-vṛit* (VI, xxxii, 5).
Anna, IX, 10, dans *annâ-vṛidhaṁ* (X, i, 4).
Apa, IX, 2, devant la racine *vṛit*, aux formes où elle a un *ṛi* (I, lvii, 1).
Apari, IX, 10, dans *aparî-vṛitaḥ* (II, x, 3).
Api, IX, 10, dans *apî-juvâ* (II, xxxi, 5).
Api, IX, 2, devant la racine *vṛit*, aux formes où elle a un *ṛi* (X, xxxii, 8).

Abhi, IX, 2, devant la racine *vṛit*, aux formes où elle a un *ṛi* (VI, lxx, 4; I, xxxv, 4).—Excepté dans.	*Abhi-vâvṛite*, IX, 8 (X, clxxiv, 1). *Abhi-vṛitya*, IX, 8 (X, clxxiv, 2).

Abhi, IX, 2, dans *abhî-varta* (X, clxxiv, 1; X, clxxiv, 3).
Amati, IX, 7, devant *v*.
Amitra, IX, 11, dans *amitrâ-yudhaḥ* (III, xxix, 15).

Arâti........ { IX, 5, devant *y* (I, xcix, 1).
IX, 4, devant *v* (IX, cxiv, 4).

Ava, IX, 11, dans *avâ-yatî* (VIII, lxxx, 1).

Açva	devant *y*, non initial d'un monosyllabe, IX, 5 (X, clx, 5; cf. I, li, 14).—Excepté dans, IX, 9..	*Açva-yujaḥ* (V, liv, 2). *Açva-yûpâya* (I, clxii, 6). *Açva-yogâḥ* (I, clxxxvi, 7).
	devant *v*, IX, 4 (X, xcvii, 7).—Excepté dans, IX, 8.	*Açva-vat*, à la fin d'un *pâda* (VIII, xcvi, 5; cf. VIII, lxxxii, 3). *Açva-vit* (IX, lxi, 3).

Âhuti, IX, 7, devant *v* (IX, lxvii, 29).
Indra, IX, 11, dans *indrâ-vataḥ* (IV, xxvii, 4).
Ishu, IX, 6, devant *y* (I, cxxviii, 4).
Uktha, IX, 3, devant *m* (VII, xxxiii, 14).
Ugra, IX, 10, dans *ugrâ-devaṁ* (I, xxxvi, 18).

Uru, IX, 3, devant une nasale, autre que *m* (X, xiv, 12).
Ṛiju, IX, 6, devant *y* (I, cxxxvi, 5).
Ṛiṇa, IX, 7. devant *v* (X, xxxiv, 10).

Ṛita
- devant *y*, non initial d'un monosyllabe IX, 5 (X, v, 3; cf. VIII, lix, 10),
  - exceptions, IX, 9.. *Ṛita-yanta* (VIII, iii, 14). *Ṛita-yuktim̃* (X, lxi, 10).
  - allongement exceptionnel devant un monosyllabe, IX, 10. *Ṛitâ-yan* (VII, lxxxvii, 1). *Ṛitâ-yum̃*. *Ṛitâ-yoḥ* (I, clxix, 5).
- devant *v*, IX, 4. — Exception, IX, 8: *ṛita-vâkena* (IX, cxiii, 2).

Ṛita, IX, 12, dans *ṛitâ-vne* [1] (VIII, xcii, 8).
Ṛiti, IX, 1, devant le radical *sah* (VIII, lxxvii, 1).
Ṛitviya, IX, 7, devant *v* (VIII, xii, 10).
Ṛidu, IX, 3, devant tout conséquent (VIII, lxvi, 11).
Ṛishi, IX, 12, dans *ṛishî-vaḥ* (VIII, ii, 28).
Eva, IX, 12, dans *evâ-vadasya* (V, xliv, 10).
Kava, IX, 3, devant tout conséquent.
Kavi, IX, 5, devant *y* (I, clxiv, 18).
Kriçana, IX, 7, devant *v*.
Kratu, IX, 6, devant *y* (X, lxiv, 2).
Kshetra, IX, 12, dans *kshetrâ-sâm̃* (IV, xxxviii, 1).
Ghṛiṇi, IX, 7, devant *v* (X, clxxvi, 3).
Ghṛita, IX, 11, dans *ghṛitâ-vṛidhâ* (VI, lxx, 4).
Carshaṇi, IX, 3, devant tout conséquent (III, li, 1; VIII, i, 2).
Jani, IX, 6, devant *y* (VII, xcvi, 4).
Tugrya, IX, 4, devant *v* (VIII, i, 15).
Tuvi, IX, 1, devant le thème *rava* (X, xcix, 6; X, lxiv, 4).
Tvishi, IX, 3, devant *m* (VI, lxvi, 10).
Dakshiṇa, IX, 10, dans *dakshiṇâ-vân* (III, xxxix, 6).

[1] Cet allongement est mentionné à part, parce qu'il a lieu devant un groupe de consonnes. (Voyez, dans la première liste alphabétique, la note relative à *gha*.)

Dama, IX, 6, devant *y* (VI, XLVII, 16).
Dîrgha, IX, 11, dans *dîrghâ-dhiyaḥ* (II, XXVII, 4).
Ḍuchuna, IX, 6, devant *y* (VII, LV, 3).
Deva, IX, 12, dans *devâ-vân*, suivi de *divah* (cf. X, LXI, 26).
Dyumna, IX, 1, devant le radical *sah* (I, CXXI, 8).
Dhânya, IX, 3, devant tout conséquent (X, XCIV, 13).
Dhita, IX, 7, devant *v* (III, XXVII, 2).
Nîtha, IX, 7, devant *v* (III, XII, 5).

Pari, devant.
- Une nasale, autre que *m*, IX, 3 (I, XXXIII, 8; cf. VIII, IX, 3).
- La racine *vṛit*, aux formes où elle a un *ṛi*, IX, 2 (X, CXIII, 6) — Exception, IX, 8: *pari-vṛitaṁ na* (VII, XXVII, 2; cf. X, CXIII, 2).

Parvata, IX, 7, devant *v* (IX, XLVI, 1).
Pastya, IX, 4, devant *v* (IX, XCVII, 18).
Pitu, IX, 5, devant *y* (X, CXLII, 2).
Pitrya, IX, 4, devant *v* (IX, XLVI, 2).
Piba, IX, 3, devant tout conséquent (II, XI, 14; X, XXII, 15).
Putri, IX, 6, devant *y* (VII, XCVI, 4).
Puru, IX, 2, dans *purû-tama*, au commencement ou à la fin d'un hémistiche (VI, XLV, 29; VIII, XCI, 7; cf. V, LVI, 5).
Pushṭa, IX, 7, devant *v* (VIII, XLV, 16).
Pṛiçana, IX, 6, devant *y* (I, LXXXIV, 11).
Pra, IX, 1, devant le radical *sah*, non allongé (X, LXXIV, 6; cf. VI, XVII, 4). — Exception: IX, 8, *pra-sahânah* (X, XCIX, 2).
Bhaṁgura, IX, 4, devant *v* (X, LXXVI, 4).
Bheshaja, IX, 4, devant *v*.
Makshu, VIII, 2, devant tout conséquent; voy. la 1re et la 3e liste alphabétique (III, XXXI, 20).
Madhu, IX, 6, devant *y* (V, LXXIV, 9).
Madhya, IX, 6, devant *y* (I, CLXXIII, 10).
Mâhina, IX, 4, devant *v* (III, LVI, 3).
Mitra, IX, 12, dans *mitrâ-yuvaḥ* (I, CLXXIII, 10).
Mithu, IX, 3, devant tout conséquent (I, XXIX, 3).

Yajña........ { devant le radical *sah*, IX, 1 (X, xx, 7). dans *yajñâ-yate*, IX, 11 (V, XLI, 1).

Yavi, IX, 6, devant *y* (X, LXI, 9).
Ratha, IX, 1, devant le radical *sah* (VIII, XXVI, 20).

Rathi, dans.... *Rathî-tama*, IX, 2 (I, XI, 1; IX, LXVI, 26). *Rathî-taraḥ*, IX, 11 (I, LXXXIV, 6).

Rayi, IX, 5, devant *y* (III, LXII, 2).
Vandhura, IX, 6, devant *y* (IV, XLIV, 1).
Vayuna, IX, 7, devant *v* (V, LXXXI, 1). —Exception: *vayuna-vat* devant *cakâra* (VI, XXI, 3; cf. IV, LI, 1).
Valgu, IX, 6, devant *y*.

Vasu......... { devant *y*, IX, 6 (I, LI, 14). dans *vasû-juvañ*, IX, 11 (VIII, LXXXVIII, 8).

Vibhva, IX, 1, devant le radical *sah* (V, X, 7).

Viçva. dans *viçvâ-pushañ*, IX, 11 (I, CLXII, 22). dans *viçvâ-bhuve*, IX, 11 (X, L, 1). devant le radical *sah*, IX, 1 (III, XLVII, 1).

Viçvadevya, IX, 4, devant *v* (X, CLXX, 4).
Vishu, IX, 7, devant *v* (X, XLIII, 3).
Vṛika, IX, 6, devant *y* (X, CXXXIII, 4).
Vṛijina, IX, 6, devant *y* (X, CXXVII, 1).

Vṛisha........ { devant *y*, non initial d'un monosyllabe, IX, 5 et 6 (I, XXXII, 5; III, LII, 5; cf. IX, LXXVII, 5). dans *vṛishâ-ravâya*, IX, 10 (X, CXLVI, 2).

Vṛishṇya, IX, 7, devant *v* (VI, XXII, 1).
Vaibhu, IX, 7, devant *v* (X, XLVI, 3).
Çakti, IX, 7, devant *v* (V, XXXI, 6).
Çata, IX, 10, dans *çatâ-van* (VI, XLVII, 9).

Çatru........ { devant *y*, IX, 6 (X, LXXXIX, 15). devant le radical *sah*, IX, 1 (VIII, XLIX, 6).

Çubhra, IX, 7, devant *v* (IX, XV, 3).

Çrudhi, IX, 5, devant *y* (VI, LXVII, 3).
Sakhi, IX, 6, devant *y* (I, CXXVIII, 1).
Sadana, IX, 12, dans *sadanâ-sade* (IX, XCVIII, 10).
Sapti, IX, 7, devant *v* (VII, XCIV, 10).

Saha, IX, 7, devant *v* (I, CXXV, 2). — Excepté dans. *Saha-vatsâ* (I, XXXII, 9). *Saha-vasum̃* (II, XIII, 8). *Saha-vâhaḥ* (VII, XCVII, 6). *Saha-vîram̃* (III, LIV, 13). IX, 9.

Sukratu, IX, 5, devant *y* (I, CLX, 4).
Suta, IX, 7, devant *v* (VIII, LIV, 6).

Sumna. Devant *y*, non initial d'un monosyllabe, IX, 5 (VI, I, 7), exception : *sumna-yantâ*, IX, 8 et 9 [1] (VI, XLIX, 1), allongement exceptionnel devant un monosyllabe....... *Sumnâ-yan*, devant *it*, IX, 12 (I, CXIV, 3; conf. I, CXXXVIII, 1) *Sumnâ-yuḥ*, devant *juhve* (VI, II, 3; cf. III, XXVII, 1).

Su, dans.. Devant *v*, IX, 4 (I, CXIII, 12). *Sû-mayam̃*, IX, 10 (VIII, LXVI, 11). *Sû-yavasa*, IX, 2 (VI, XXVIII, 7; VII, XVIII, 4).

Soma, IX, 11, dans *somâ-vatim̃* (X, XCVII, 7).
Stana, IX, 2, devant tout conséquent (I, CXX, 8).
Stabhu, IX, 6, devant *y* (III, VII, 4).
Svadhiti, IX, 7, devant *v* (I, LXXXVIII, 2).
Hita, IX, 7, devant *v* (I, CLXXX, 7).
Hṛidaya, IX, 7, devant *v* (I, XXIV, 8).
Hrâduni, IX, 7, devant *v* (V, LIV, 3).

En outre, on allonge la finale d'un antécédent quelconque :
1° Devant *magha*, IX, 1, à toutes ses formes, excepté au

[1] Cette exception se trouve répétée dans deux *çlokas*, et le commentaire cite deux fois le même exemple.

génitif *maghasya*, IX, 8 (VII, LXXI, 1; VIII, LXX, 2; I, XLVIII, 10; V, XXXIII, 6);

2° Devant *vasu*, à toutes ses formes, IX, 1 (VII, XXXII, 24; X, CXXXIX, 4; VIII, XLVI, 1). — Exception: *vasu-vasu*, IX, 8 (X, LXXVI, 8).

Parmi les allongements mentionnés dans cette liste, le plus grand nombre a lieu devant les semi-voyelles *y* et *v*; deux, devant un *m* quelconque; trois, devant toute nasale autre que *m*; huit, devant le radical *sah*; six, devant le radical *vṛit*, aux formes où il a un *ṛi*.

Dans les composés comme *abhî-varta*, dont nous donnons le thème, et non un cas particulier, l'allongement a lieu à tous les cas. Le *Prâtiçâkhya*, au 2ᵉ *çloka* du chapitre IX, appelle ces mots *sahapravâdâḥ*: la règle s'applique au mot avec tout son thème, c'est-à-dire à toutes ses formes.

III. ALLONGEMENTS INTÉRIEURS, SOIT DANS DES MOTS SIMPLES, SOIT DANS DES PARTIES DE MOTS.

N. B. Dans la liste qui suit, la voyelle allongée se distingue par sa forme de majuscule.

AdamÂyaḥ, IX, 28 (VI, XVIII, 3).
AdhvÂnayat, IX, 28 (VIII, XVIII, 10).
AnÂnu..., IX, 18 (II, XXIII, 11).
ApÛrushaṁ, IX, 29 (X, CLV, 3).
ApÛrusha-ghnaḥ, IX, 25 (I, CXXXIII, 6).
AbhÎvṛiteva (dans le *pada*: *abhivṛitâ-iva*), IX, 25 (X, LXXIII, 2).
AçrathÂyaḥ, IX, 28 (X, CXII, 8).
IyÂnti, IX, 30 (VI, XXIII, 4).
Uktha-çÂsa, à toutes ses formes, IX, 19 (X, LXXXII, 7; X, CVII, 6).
UshÂs..., à diverses formes (voy. *UshÂsânuktâ* et *nuktoshÂsa*):

Akran (I, xcii, 2).
Asmai (VIII, lxxxv, 1).
Kati (X, lxxxviii, 18).
1° Après, IX, 20. *Tubhyaṁ* (I, cxxxiv, 4).
Doshaṁ.
Mahîyamânâṁ (IV, xxx, 9).
Râjataḥ (I, clxxxviii, 6).
Vanaspatiṁ.

2° Entre *sûryaṁ* et... *Agniṁ*, IX, 26 (VII, xcix, 4; cf. VII, xliv, 1; VI, xvii, 5).
Îmahe, IX, 30 (X, xxxv, 2; cf. III, xxxi, 15).

3° A la fin d'un *pâda* de 11 syllabes, IX, 20 (I, cxxiv, 9; cf. I, xliv, 1; X, i, 1).

Ushâsanaktâ (voy. *ushâs*...), IX, 27 (X, xxxvi, 1).
Ṛijûyeva (dans le *pada*: *ṛijuyâ-iva*), IX, 27 (I, clxxxiii, 5).
Ṛitâyu-bhiḥ, IX, 29 (IX, iii, 3).
Ṛitâvarîr-iva, IX, 29 (IV, xviii, 6).
Kiyâtyâ, IX, 29 (II, xxx, 1; cf. X, xxvii, 12).
Gâtûyantîva (dans le *pada*: *gâtuyanti-iva*), IX, 24 (I, clxix, 5).
Gâmaya, après *havyâni*, IX, 29 (V, v, 10; cf. X, clii, 4).
Glâpayanti, IX, 27 (I, clxiv, 10).
Ghṛita-vânti, IX, 27 (IX, xcvi, 13).
...*cyâvay*..., IX, 17 (*cyâvayasi*, VIII, lxxxi, 7).
Jâgṛidhuḥ, IX, 30 (II, xxiii, 16).
Jâni, devant *pûrvyaḥ*, IX, 25 (VIII, vii, 36; cf. I, cxli, 1).
Jârayanti, après *sûnṛite*, IX, 26 (I, cxxiv, 10; cf. I, xlviii, 5).
Jâhṛishâṇenâ, IX, 29 (I, ci, 2).
Tâtâna, après *satyaṁ*, IX, 24 (I, cv, 12; cf. V, i, 7).
Tâtṛipâṇâ, IX, 30 (X, xcv, 16).
Tâtṛipiṁ, IX, 30.

...*tâtṛish*...IX, 17 (*tâtṛishâṇaḥ*, I, xxxi, 7).—Exceptions..... *Tatṛishâṇaḥ*, après *na*, IX, 22 (VI, xv, 5).
Tatṛishâṇaṁ, devant *oshati*, IX, 21 (I, cxxx, 8; cf. I, clxxiii, 11).

Dâdrishi, IX, 19, à toutes les formes où le thème se termine en *i* (II, XVI, 7; IV, XVII, 8).

...*dâdrih*..., IX, 17 (*dâdrihânah*, I, CXXX, 4). — Exception : *adadrihanta*, IX, 21 (X, LXXXII, 1).

Dû-nâça, à toutes ses formes, IX, 19 (VI, XLV, 26; VI, XXVII, 8). — Exception, IX, 22 : *dûnaçâ*, devant *rocanâni* (III, LVI, 8).

...*drâvay*..., IX, 17 (*drâvayâ*, VIII, IV, 11; *drâvayitnavah*, IX, LXIX, 6). — Exception : *dravayanta* (X, CXLVIII, 5).

Naktoshâsâ (voy. plus haut *ushâs*...), IX, 26 (I, XIII, 7).

Nânâma, IX, 24 (II, XXXIII, 12).

Pari-râpah, IX, 26 (II, XXIII, 14).

Pavîtârah, IX, 29 (IX, IV, 4).

Pavîtâram, IX, 30 (IX, LXXXIII, 2).

Paçu-mânti, IX, 30 (IX, XCII, 6).

Pûrush..., à diverses formes:
- A la fin d'un hémistiche, IX, 19 (X, XC, 3; X, XCVII, 5; cf. X, XC, 1). — Exception : *purushînâm* (VII, CII, 2).
- Dans..
  - *Pûrusha-ghnam*, IX, 28 (I, CXIV, 10).
  - *Pûrushâdah*, IX, 28 (X, XXVII, 22).
  - *Pûrushatvatâ*, après ...*î*, IX, 29 (IX, LIV, 3; cf. V, XLVIII, 5).

Prithu-jâghane, IX, 27 (X, LXXXVI, 8).

Pra-savîtâ, IX, 30 (VII, LXIII, 2).

Pra-sâham, après *jarhrishanta*, IX, 26 (VI, XVII, 4; conf. I, CXXIX, 4).

Prâvanebhih, IX, 28 (III, XXII, 4).

Mâmrijîta, IX, 14 (VII, XCV, 3).

Mâmrijuh, IX, 14 (X, LXVI, 9).

Mâmrije, IX, 14 (VII, XXVI, 3).

Mâmriçuh, IX, 14 (VIII, IX, 3).

Makshû... (voy. les deux listes précédentes), VII, 2, partout (*makshûyu-bhih*, VII, LXXIV, 4):

. . .*mâmah*. . ., IX, 17 (*mâmahantâm*, I, XCIV, 16; *mâmahe*, I, CLXV, 13).

. . .*yâmay*. . ., IX, 17 (*yâmaya*, VIII, III, 2). — Exception, IX, 22 : *yamayoḥ* (X, CXVII, 9).

. .*yâvay*..., IX, 17 (X, CXXVII 6). — Exceptions. . . . . . .
- *Yavayâ*, devant *vadhaṁ*, IX, 23 (X, CLII, 5).
- *Yavaya*, devant *stenaṁ*, IX, 23 (X, CXXVII, 6).
- *Yavayantu*, devant *indavaḥ*, IX, 22 (VIII, XLVIII, 5).
- *Yavayasi*, IX, 21 (VIII, XXXVII, 4).
- *Yavayuḥ*, IX, 21 (VIII, LXVII, 9).

Yûyudhir-iva, IX, 28 (X, CXLIX, 4).
Yûyuviḥ, IX, 26 (V, L, 3).
Rathînâṁ, IX, 29 (I, XI, 1).
Rathîyantîva (dans le *pada*: *rathiyantî-iva*), IX, 28 (I, CLXVI, 5).
Râthyebhiḥ, IX, 27 (I, CLVII, 6).

. . .*râmay*. . ., IX, 17 (*râmaya*, X, XLII, 1). — Exceptions. . . . .
- *Aramayaḥ*, IX, 21 (II, XIII, 12)
- *Paramayâ*, IX, 23 (VI, XXXVIII, 3).
- *Ramayâ*, devant *girâ*, IX, 21 (V, LII, 13).

. .*râra(p)*. . ., IX, 17 et 18 (*rârapîti*, VI, III, 6; *rârandhi*, I, XCI, 13). Exceptions.
- *Raraksha*, IX, 23 (I, CXLVII, 3).
- *Rarate*, IX, 23 (V, LXXVII, 4).
- *Rarapçe*, IX, 22 (IV, XX, 5).
- *Rarabhmâ*, IX, 21 (VIII, XLV, 20)

Rîrishaḥ, IX, 28 (I, CXIV, 8).
Rîrishat, IX, 28 (III, LIII, 20).
Rîrishata, IX, 27 (I, LXXXIX, 9).
Rîrishîshṭa, après *tanvaṁ*, IX, 25 (cf. VIII, XVIII, 13).
Rîshataḥ, non suivi de *d*, IX, 25 (I, XXXVI, 15; cf. I, XII, 5).

Rîshate, IX, 29 (I, CLXXXIX, 5).
Rîshantaṁ, IX, 24 (II, XXX, 9).
Vâvanaḥ, IX, 13 (IV, XI, 2).
Vâvantha, IX, 13 (VIII, LV, 5).
Vâvandhi, IX, 14 (V, XXXI, 13).
Vâvarta, devant *yeshâṁ*, IX, 25 (X, XCIII, 13; cf. I, CLXV, 2).
...*vâvas*... (*vâvasânâ*, I, XLVI, 13; *vâvase*, VIII, IV, 8).
Vâvâtâ, IX, 13 (VIII, IV, 14).
Vâvâtuḥ, IX, 13 (VIII, I, 16).
Vâvâna, IX, 14 (X, LXXIV, 6).
Vâvṛije, IX, 14 (VII, XXXIX, 2).
Vâvṛituḥ, IX, 13 (IV, XXX, 2).
Vâvṛite, IX, 14 (X, CLXXIV, 1).
...*vâvṛidh*..., IX, 17 (*vâvṛidhânâ*, VIII, 5, 11; *vâvṛidhîthâḥ*, I, CXXX, 10).—Exception: *vavṛidhantaḥ*, IX, 21 (IV, II, 17).
Vâvṛidhvâṁsaṁ[1], IX, 13 (VIII, LXXXVII, 8).
Vâvṛishasva, IX, 13.
Vâvṛishâṇaḥ, IX, 14 (IV, XXIX, 3).
Vṛishâya, IX, 27 (X, XCVIII, 1).
Vṛishâyasva, IX, 30 (exemple tiré d'un *praisha*).
Çuçrûyâḥ, IX, 24 (VIII, XLV, 18).
Çuçrûyâtaṁ, IX, 26 (V, LXXIV, 10).
Çrathâya, IX, 25 (II, XXVIII, 5).
...*çrâvay*..., IX, 17 (*çrâvayâ*, VIII, LXXXV, 12; *âçrâvayantaḥ*, I, CXXXIX, 3).— Exceptions.. { *Çravayataṁ*, IX, 22 (VII, LXII, 5). *Çravayan*, IX, 23 (II, XIII, 12). *Çravayantaḥ*, IX, 21 (I, CX, 3).

[1] Il semble que la règle relative à *vâvṛidh*... (IX, 17) rende inutile la mention à part de *vâvṛidhvâṁsaṁ*. Le commentaire se fait à lui-même cette objection dans la scolie du *çloka* 13, et répond qu'en vertu du *krama* (voy. ch. VI, 1, *sûtra* 2), le *dh* initial du groupe doit être précédé de *d*: *vâvṛiddhvâṁsaṁ*, et que, par conséquent, ce mot ne se trouve pas compris dans la règle du *çloka* 17.

Çrûyâh, IX, 24 (II, x, 2).

Sâdana, IX, 19, à la fin d'un *pâda*, et quand il fait à lui seul un mot (I, XLIV, 4; I, CXXXVI, 2; conf. VII, XXIV, 1; V, VII, 2).

Sâdana-spriçaḥ, IX, 30.

Sâdanâ, IX, 26, devant *te* (X, XVIII, 13).

Sâdanyam̃, IX, 24 (I, XCI, 20).

Sânti, IX, 25, devant...... { *Abhi* (II, XXVIII, 1; VIII, XXI, 6). *Guhâ* (VIII, VIII, 23).

...*sâsah*.... IX, 17 (*sâsahaḥ*, VIII, IX, 20; I, CLXXII, 6). — Exceptions. { *Sasâhishe*, IX, 21 et 30 (X, CLXXX, 1). *Sasâhe*, IX, 23 et 28 (VIII, LXXXV, 15; X, CIV, 10).

Sâsâha, IX, 28 (V, XXV, 6).

Sâh... :

Suivi de *y*, et précédé de ẹ, IX 16. { *Abhimâti* (III, XXXVII, 3). *Nri* (I, C, 5; VI, XLVI, 8). *Pritanâ* (III, XXXVII, 1; cf. V, XXIII, 2).

— Exceptions : *Nrishahye*, après. { *Te*, IX, 21 (VI, XXV, 8). *Vâjasâtau*, IX, 22 (IX, XCVII, 19).

2° Comme second terme d'un composé, IX, 15 [1] :

Quand le 1er terme n'est pas { Un monosyllabe (VIII, XLVI, 20). -Exceptions.. { *Nri-shâham̃*, IX, 25 (VIII, XVI, 1). *Su-shâhâ*, après *karan*, IX, 27 (I, CLXXXVI, 2; cf. IX, XXIX, 3). } *Carshaṇi* (VIII, 1, 2). *Dhanva* (I, CXXVII, 3).

[1] Exception : *vibhvâ-saham̃*, IX, 22 (V, x, 7).

Quand *sah*... ne termine pas un *pâda*[1]...........

De 8 syllabes (VIII, LXXVII, 1; cf. X, CIV, 7; X, XX, 7). — Exception, IX, 24: *vaḥ satrâ-sâham* (VIII, LXXXI, 7).

De 12 syllabes (II, XXI, 3; cf. VI, LXXV, 9; II, XXI, 2).

3° Dans les formes suivantes..

Sâhan, IX, 26 (VI, LXXIII, 2).

Sâhâḥ, IX, 26 (VIII, XX, 20).

Sâhishîmahi, IX, 29 (VIII, XL, 1).

Sâhyâma, IX, 30 (X, LXXXIII, 1).

Sâhvâṁsaḥ, IX, 24 (IX, XLI, 2).

Sâhvân, IX, 27 (III, XI, 6).

Sûyavasât (dans le *pada: suyavasa-at*), IX, 27 (I, CLXIV, 40).

[1] A moins qu'il ne soit précédé d'*abhimâti* (X, XLVII, 3).

ÉTUDE
SUR UNE STÈLE ÉGYPTIENNE,

APPARTENANT À LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE,

PAR M. LE V^te E. DE ROUGÉ.

SUITE (VOIR LE CAHIER DE SEPTEMBRE-OCTOBRE 1856).

V.

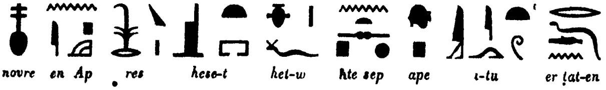
Nous avons laissé la princesse de Bachtan au moment où, ramenée en Égypte par son royal époux, elle fut élevée à la dignité suprême. Ce qui précède n'a été qu'un préambule, une sorte d'exposition du sujet; le récit de la guérison, véritable motif de la stèle que nous expliquons ici, commence à la fin de la sixième ligne, et dans les termes suivants :

Cheper renpe 15 (Payni?) hru 22 aske hen-w em ṭama-necht-hent-erpa-u

Factum est anno 15°, Payni die 22ª, cum (esset) rex in (Thebarum templo quodam?)

ha ari hes-u en tew Amon-ra neb ka-t ta-ti em hevi-w

faciens hymnos patris Amonis-solis, domini solii duplicis mundi, in festo ejus



novre en Ap res hese-t het-w hte sep ape t-tu er ṭat-en

bono Oph australis, sedis cordis ejus, (quod) vice prima venerunt ut dicerent

On voit qu'il n'est pas possible de couper cet ensemble de groupes; ils ne forment qu'une seule phrase. C'est déjà une chose bien opposée aux idées émises par Salvolini, et partagées par beaucoup de savants, lorsque l'on commença à pénétrer le sens des hiéroglyphes, que de trouver des phrases de cette longueur. La littérature de la XIXe dynastie m'a offert de nombreux exemples de périodes assez longues et bien coupées, et l'écriture hiéroglyphique se prêtait, tout aussi bien qu'une autre, à tous les développements du style, quoi qu'on en ait pu penser *à priori* et à une époque où l'on était loin de soupçonner toutes les ressources de la langue égyptienne.

La phrase est claire dans son ensemble; on la trouve presque entièrement traduite dans les notes du manuscrit de Champollion. J'aurai seulement à discuter plusieurs détails que j'apprécie autrement que M. Birch. Remarquons d'abord l'emploi du terme *cheper* « il arriva », au commencement de la phrase, le dérivé copte ϣⲟⲡⲓ a conservé cette

nuance sans altération : *accidit, contigit* (voy. Peyron, *Lex. copte*, verb. ϣⲟⲡⲓ, ⲁⲥϣⲟⲡⲓ, etc.).

La particule [hieroglyphs] ASKe est composée de *as* « ecce », et de *ke*, qui s'ajoute en composition très-fréquemment comme ⲕⲉ « etiam » en copte; la force de la locution est « voici que ». M. Birch sépare en deux le groupe que je prends pour un nom de localité : *tama-necht-hent-erpa-u;* telle serait sa lecture, si la prononciation suivait chaque élément, ce qui doit rester pour nous un point douteux. Champollion l'a laissé en blanc dans sa traduction; je ne doute pas qu'il ne s'agisse de quelque sanctuaire important de la ville de Thèbes. M. Birch traduit : « when his majesty « was in the Thebaïd commanding the cities ». Dans cette manière de voir, on ne sait que faire du premier signe après [hieroglyphs], à savoir, le bras armé [hieroglyph], qui, lorsqu'il est seul, répond ordinairement au mot *necht* « la force, la puissance ».

En second lieu, pour que le groupe [hieroglyphs] pût signifier *commandant*, il faudrait un signe de flexion grammaticale qui le rattachât au sujet [hieroglyphs] « sa majesté », comme l'est le verbe suivant, *ari; ha ari* dans l'action de faire. Je pense, quant à moi, que nous avons affaire ici à un nom de lieu complexe, où le groupe [hieroglyphs] a une primauté d'honneur, et qu'il s'agit de quelqu'une des salles hypostyles[1] que Thèbes devait posséder en si grand nombre au temps de sa splen-

[1] Ce nom de localité est probablement l'abrégé du nom suivant,

deur. Dans le membre de phrase suivant, je suis exactement Champollion, qui traduit : « occupé à « faire des chants pour son père Amon-ra. » Je conviens, avec M. Birch, que le terme [hieroglyphs] HeS, au sens propre « chant », signifie souvent « des ordres »: c'est une métaphore que l'on conçoit facilement; mais puisque ce savant admet la traduction « chant, hymne, louange », comme le premier sens de ce mot, je ne doute pas que ce ne soit ici le cas de l'employer, puisque le roi était précisément occupé à célébrer une fête religieuse. Je ne puis donc pas me ranger à l'opinion de M. Birch, qui traduit ces mots par « to execute the command of his father Amon ra, « in his good festival of southern Thebes ». Ce savant ajoute « from the very depth of his heart », pour rendre les mots *hese-t het-w*. Je ne connais pas le groupe [hieroglyphs] dans le sens de « profondeur », qu'indiquerait cette traduction. Le sens bien reconnu et usuel de *demeure* et *place* donne une idée trop naturelle ici pour ne pas nous suffire; c'est la Thèbes méridionale qui est ici qualifiée : « place favorite du cœur du dieu Amon », auquel se rapporte, sans difficulté, le pronom suffixe [hieroglyph], dans *het-w* « son cœur », comme dans *hevi-w* « sa panégyrie ».

Le reste de la phrase ne fait pas difficulté; mais il faut étudier le terme [hieroglyphs], dont notre phrase a le

qu'on trouve à Karnak dans une inscription du temps de Takellotis, gravée sur l'édifice de Toutmès III, à Karnak (Prisse, pl. XXV) :

[hieroglyphs]

mérite de déterminer, d'une manière précise, et le sens et la prononciation. M. Birch fait remarquer que ce mot (ainsi déterminé par les jambes en marche) est nécessairement le nom du messager, du héraut qui a fait le voyage, et il en rapproche avec raison le titre : *Suten api er rat-w* « royal héraut à ses pieds ». Je ne crois pas qu'il faille le confondre avec , déterminé par le volume; il me semble, néanmoins, qu'ils dérivent l'un et l'autre du même radical, qui correspond au copte ⲁⲡ « juger, estimer », et que le vrai sens de est le mot *guide*, qu'avait choisi Champollion. Pour la lecture, M. Birch hésite en AP et TAP. Cette dernière valeur avait été proposée par M. Lepsius; mais je ne vois pas que rien la confirme; la lettre initiale est A, toutes les fois qu'elle est écrite, et jamais T[1].

M. Birch traduit, avec raison, la locution par « apportant »; le mot à mot est « venant avec ». La particule *ker*, qui vient probablement de *ker* « saisir, tenir, posséder, avoir », a très-souvent la force de « avec », et s'emploie pour « ayant, possédant » (voy. *Mémoire sur l'inscr. d'Ahmès*, p. 128) : *iu ker* revient exactement à la locution arabe جاب.

[1] M. Lepsius a remarqué que cet *a* initial pouvait être l'*a* qui se prépose souvent au radical; pour que cette explication fût admissible, il faudrait qu'on pût montrer un *t* initial dans une variante du mot AP. Ainsi, doit se lire *anet*, parce que l'on trouve souvent *net*, mais on n'a pas rencontré ; la seule variante connue est AP.

La particule qui marque la destination des présents est 𓈖 *en*, elle est moins fréquemment employée dans cette acception que 𓂋 *er*.

Le sens est clair, et nous sommes ici complétement d'accord. Le verbe *mas* « amener » se trouve écrit avec la voyelle médiale 𓄟 MAS; il se prend aussi dans le sens d'*apporter* des objets. Par exemple, dans la grande scène de Medinet-habou, qui représente la panégyrie célébrée au 1[er] Pachons, un homme apporte au roi une gerbe qu'il doit couper avec sa faucille; l'inscription dit en cet endroit : 𓄟 *mas vet-u*[1] *en suten* « apporter les gerbes au roi. »

Se-uasch est la forme composée du verbe *uasch*, en copte ⲟⲩⲱϣ « invocare »; ici, comme dans beaucoup de cas, on ne voit pas que l'*s* initiale ajoute rien au sens primitif; peut-être était-elle intensitive, ou un peu emphatique. La lettre 𓎛, dont l'équi-

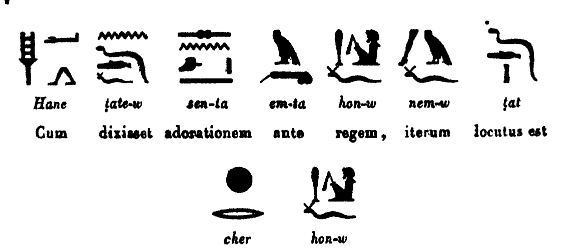
[1] En copte, ⲃⲱϯ « olyra ».

valent exact est *ua*, se trouve plus souvent transcrite par le *son o;* c'est elle qu'on a presque toujours choisie pour représenter ce son dans le nom des Ptolémées.

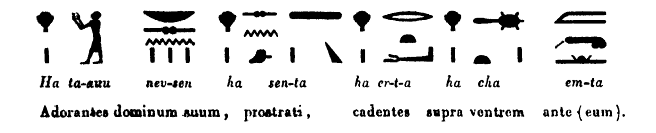
M. Birch traduit le mot *aüu* par « salut »; je crois que la traduction de Champollion, par le copte ⲉⲟⲟⲩ « gloire », était plus exacte : c'est ici l'action que l'on nommait *ta auu* « glorification », et que nous appelons l'*adoration*, car c'est l'acte d'hommage qu'on rendait aux dieux. Le groupe des neufs arcs, [hiéroglyphes], avait été comparé par Champollion au copte ⲛⲓ-ⲫⲁⲓⲁⲧ, nom des Libyens, lequel pouvait, en effet, sembler une sorte de pluriel tiré de ⲡⲉⲧⲧⲉ « arc ». Nous devons à M. Lepsius une observation fort juste sur le sens de ce groupe; ce savant remarque que [hiéroglyphes] ne figure pas, comme nom d'une nation spéciale, dans les inscriptions triomphales, et encore moins dans les récits de combats; il semble que ce soit une sorte de terme général, désignant neuf peuples principaux, suivant M. Lepsius. Je pense que le nombre 9 est une sorte de pluriel d'excellence (3 fois 3) et qu'il désigne l'ensemble des peuples barbares, comme le nombre 9 appliqué aux dieux désigne le cycle entier adoré dans un temple. En effet, quoique les personnages divins soient in-

diqués au nombre de 9 (par le groupe , par exemple) dans les dédicaces, on n'en trouve souvent, dans la série des figures, que 8, ou tout autre nombre. Le pluriel ordinaire est figuré par trois III; neuf est donc à mes yeux un pluriel de pluriel, qui peut avoir eu une expression spéciale dans la langue égyptienne comme dans plusieurs autres. La traduction « peuples barbares » convient d'ailleurs bien mieux aux exigences du sens, ici et partout ailleurs, que celle de « Libyens », qui n'est indiquée par aucun monument. On ne voit pas pourquoi les peuples de la Mésopotamie auraient salué le Pharaon du titre de Soleil des Libyens; ils expriment, au contraire, leur propre soumission par la qualification de Soleil de tous les peuples.

M. Birch traduit la fin de la phrase par « our life « depends of thee ». Je crois que la tournure exacte est « donne-nous de vivre en ta présence ». Ce premier salut est un hommage à la divinité du roi, dont le principal attribut, aux yeux des adulateurs orientaux, était le droit absolu de vie et de mort. Les inscriptions rappellent fréquemment ce droit divin des Pharaons, et l'histoire d'Esther atteste que ces traditions étaient vivantes à la cour des rois perses (voy. *Esther*, IV, 11). La belle juive n'osait aller trouver son époux, pour détourner les malheurs qui menaçaient sa nation; car toute personne qui se serait présentée ainsi, sans l'ordre du roi, devait être aussitôt punie de mort, si le souverain n'étendait vers elle son sceptre, en signe de clémence.



Ma traduction suit ici M. Birch, sauf pour le mot *compliment*, par lequel ce savant rend les signes [hieroglyphs]; *sen-ta* signifie littéralement « respirer la terre », pour « se prosterner ». L'acte du *sen-ta* est bien expliqué dans la stèle des mineurs d'or; les chefs du pays d'Akaiat y sont représentés venant adorer le Pharaon :



Cette adoration, le front dans la poussière et le ventre à terre, est encore le cérémonial officiel des cours de l'Asie orientale. M. Birch traduit ici le *senta* par « compliment », et ailleurs par « obéissance ». La phrase précédente nous donne une des formules du *sen-ta* prononcé; « adoration » me paraît la traduction véritable, il répond étymologiquement au *προσκύνημα* des Grecs.

Le symbole [hieroglyph], la jambe de taureau, nécessite une discussion; il signifie « second, une seconde fois »,

et, comme verbe, « recommencer ». La preuve s'en trouve à Silsilis, dans la série des panégyries célébrées sous Ramsès-Meïamoun; elle est ainsi chiffrée: [hiéroglyphes], etc. c'est-à-dire 1re, 2e, 3e, 4e panégyrie. M. Birch nous apprend qu'il doit cette remarque à M. Hincks; elle m'avait aussi frappé, et j'ai traduit, dès 1849, le titre [hiéroglyphes] par « second du roi », ou lieutenant royal[1]; mais personne n'a, que je sache, indiqué la vraie lecture du mot. M. Birch propose *tam*[2], et M. Brugsch, *uhem;* mais ni l'un ni l'autre n'ont justifié ces conjectures. Les variantes du groupe ne sont pas rares, et l'on se convaincra tout d'abord, en étudiant les diverses leçons du Rituel, que [hiéroglyphes] s'emploie tout à fait indifféremment pour le même mot. × ne joue pas ordinairement un rôle phonétique; dans l'ancien style, c'est le symbole du *croisement*, de la *multiplication;* il se trouve naturellement à sa place dans les mots *second, recommencer.* La véritable variante phonétique consiste dans l'addition de l'*n* initiale, [hiéroglyphes]. Je l'ai trouvée, pour la première fois, dans le nom d'un des juges infernaux [hiéroglyphes] *Tenemi*[3]; les Rituels d'ancien style, et en particulier ceux du Louvre, l'écrivent [hiéroglyphes][4].

[1] Voyez *Notice des monuments du Louvre,* stèle d'Entew, p. 49.

[2] *Gam,* en suivant sa méthode de transcription, où *g* = [hiéroglyphe].

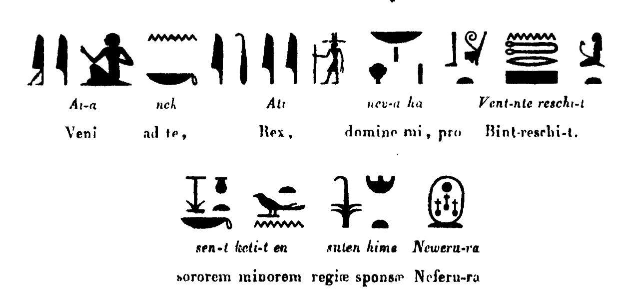
[3] Voy. *Todt.* chap. cxxv, au 19e juge.

[4] Comparez aussi, dans les listes d'offrandes, un objet nommé NeM; Lepsius, *Denkmäler,* IV, 3, *sic* [hiéroglyphes].

Le signe ⟨hieroglyph⟩ avait donc la valeur *nem;* il est syllabique, car on le trouve indifféremment écrit avec ou sans ses compléments phonétiques *n* et *m*. Les trois formes ⟨hieroglyph⟩, ⟨hieroglyph⟩, ⟨hieroglyph⟩, s'écrivaient également, à la volonté du graveur; les deux dernières indiquent la marche des deux jambes de devant : c'est un symbole assez naturel des idées *une seconde fois, recommencer.* On peut faire un rapprochement assez curieux entre ce symbole et le mot hébreu פעמים, qui signifie « gressus » et « vices »; ces analogies doivent être remarquées en présence du témoignage de Clément d'Alexandrie, qui nous avertit de la ressemblance qu'il avait observée entre les symboles des Hébreux et ceux des Égyptiens. ⟨hieroglyph⟩ s'employait d'une manière générale pour dire « de nouveau », même à la troisième fois; à chaque fois qu'une action était répétée, on pouvait s'en servir. Je puis citer, comme exemple, l'inscription du tombeau d'Ahmès; ce personnage, après chaque action, est décoré ⟨hieroglyphs⟩ *em nem a* « une nouvelle fois ». Le nom propre de juge infernal, *Tenemi*, s'explique facilement d'après son déterminatif ⟨hieroglyph⟩, les jambes marchant en sens inverse; *nem*, augmenté du T causatif, signifiera « faire retourner, redoubler »; *celui dont l'aspect fait reculer* est un nom qui trouve naturellement sa place au milieu des personnages effrayants qui composent la série des assesseurs d'Osiris.

Nem s'emploie, soit comme adjectif, soit comme adverbe, soit enfin comme une sorte de verbe auxiliaire; c'est alors ce mot qui prend les suffixes, et

le thème verbal reste invariable, ce qui forme une construction tout à fait analogue à la conjugaison copte; c'est le cas qui nous occupe ici : NeM-w-ṬaT « iteravit dicens ». A la ligne 13e, le sujet est un substantif, il sépare les deux mots NeM en HeN-w.... eM ṬaT « iteravit rex..... dicendo ». Plus loin, à la même ligne, on trouve la tournure opposée, avec *nem* adverbe : eR ARI-a NeM eM-Ta-K « ago iterum ante te ». Ces diverses locutions montrent la flexibilité de la langue égyptienne, et la richesse de sa syntaxe[1].



J'ai peu de remarques à faire sur ce commence-

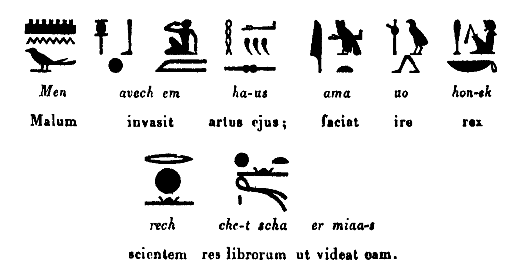
[1] Je ne veux pas m'écarter de mon sujet pour étudier les nombreux emplois du terme NeM; je ne puis néanmoins laisser passer l'occasion de rappeler la légende d'Apis : *Hapi anch nem en Ptah*, et la traduction que j'en ai donnée : « Apis, vie nouvelle de Ptah. » Je sais que ce sens a été contesté; on peut observer, à l'appui de mon opinion, 1° que les autres taureaux ont une légende analogue; ainsi, Mnévis, dont le nom ordinaire est *oër meri*, est appelé *anch nem en Ra* « vie seconde ou nouvelle du Soleil », ce qui s'accorde parfaitement avec l'idée de

ment de la 9e ligne. Le caractère [hieroglyph] est d'une forme indécise; mais, entre les signes voisins [hieroglyph] et [hieroglyph], le sens ne permet pas d'hésiter à reconnaître [hieroglyph] *sen-t* « sœur »; il y a d'ailleurs un [hieroglyph] *n* complémentaire qui ne peut convenir à [hieroglyph] = *sem*. Ces formes indécises ne se trouvent que bien rarement, sous la XVIIIe dynastie, dans les monuments importants. Le mot qui suit est [hieroglyph] KeTi « petit », le copte ⲕⲟⲩϫⲓ; c'est un des exemples du passage au ϫ du T antique.

Le nom de la princesse est écrit trois fois dans le texte, et avec quelques différences. La première forme, [hieroglyph] VeNT NTe ReSchi-t, contient la particule *nte* de plus que les deux autres; ce qui nous fait voir que le rédacteur a voulu séparer les deux mots *bent* et *reschi*. La seconde, [hieroglyph] *bent resch-ti*, montre qu'il a assimilé le second mot à l'égyptien ReSchi-t « la joie » (en copte ⲣⲁϣⲓ); car il lui a donné le déterminatif ordinaire de ce mot,

l'incarnation de la divinité dans ces animaux sacrés; 2° que les dieux naissants reçoivent la qualification de [hieroglyph] *nem anch* « recommençant la vie » (voy. *Denkm.* IV, 61, 62, 64, et la scène de l'accouchement divin); aussi, le lever du soleil était-il le symbole et la matérialisation de cette éternelle renaissance divine. C'est dans le même sens que les défunts, ayant acquis l'immortalité à la suite du jugement d'Osiris, reçoivent souvent le titre de [hieroglyph] *anch nem* « recommençant la vie », comme variante du titre ordinaire [hieroglyph] « le justifié ».

, le nez de veau, symbole des *souffles*, de la *fraîcheur*, et ensuite du *plaisir*. La troisième variante, *bent resch*, montre que le premier mot se prononçait *bent* (avec le *t* final de la forme , qui ne se confond pas avec la marque souvent explétive). On doit reconnaître ici, avec M. Birch, un nom sémitique, car le mot *bent* est indubitablement بنت « fille ». M. Birch croit trouver dans le second mot, *al-isch* « l'homme », ce qui ne me satisfait pas; j'ai pensé à quelque nom propre comme Reschid; la finale *ti* semble indiquer qu'on prononçait *Bint-reschit*. En tout cas, quoique le rédacteur égyptien ait eu certainement en vue le mot *reschi* « joie », il est à peu près certain que ce n'était de sa part qu'une assimilation arbitraire, par laquelle il a voulu donner à ce nom le sens de *fille de la joie;* et c'est là ce qui peut nous expliquer pourquoi il a une fois inséré la particule de flexion *nte* entre les deux mots *bent* et *reschi*.



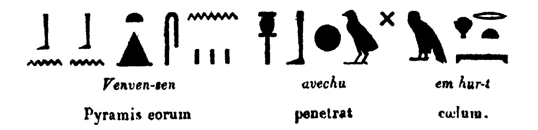
Je me sépare ici de mon savant devancier; il traduit le premier membre de phrase par « who cannot

« move herself(?). » Il considère *men* comme la négation, ce qui pourrait être admis; mais tout dépend du sens que l'on reconnaîtra au groupe , que M. Birch transcrit HaVeCh, et qu'il traduit par « sauter, s'élancer, se mouvoir », d'où il tire sa traduction littérale : « il n'y a plus de mouvement dans ses membres. » ne me paraît pas pouvoir se lire autrement que AVeCh; le signe initial s'échange partout, et même dans ce mot, avec et [1], dont la valeur AV n'est pas contestée; je ne vois pas pourquoi on substituerait ici l'aspiration; ajoutons, comme dernier renseignement, une variante de l'époque ptolémaïque, où ce même mot est écrit , avec trois lettres simples[2]. En étudiant l'ensemble des usages du thème AVeCh, j'arrive avec certitude aux idées « pénétrer, absorber ». Le sens qu'indique M. Birch, le mouvement, aurait eu infailliblement les jambes pour déterminatif habituel, et je n'ai pas trouvé une fois avec ce groupe. Les trois déterminatifs qui accompagnent le thème AVeCh sont : 1° ×, l'idée de croisement; 2° , symbole très-général pour les actions fortes, et 3° , qui a plusieurs sens : outre la *joie* et les *sentiments*, l'action de *manger, avaler,* lui est attribuée, et, dans un sens figuré, les idées de *pénétrer, entrer;* c'est

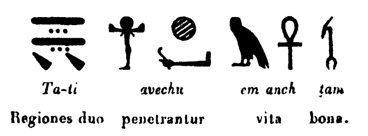
[1] Voy. *Todt.* chap. xv, 2; cf. Champol. *Monum.* pl. XXXVIII, l. 19, et Lepsius, *Denkmäler*, IV, 46, 6.

[2] Lepsius, *Denkmäler*, IV, 18; cf. *Todt.* xv, 2.

ainsi que le verbe AM « manger, avaler », s'emploie, avec le même déterminatif, pour *enchâsser* une pierre précieuse. Nos trois déterminatifs conviennent parfaitement au sens de *pénétrer*. Parmi les exemples que cite M. Birch, je lui ferai observer qu'il est peu naturel de dire des obélisques que leurs pyramidions *sautent* dans le ciel[1].



Telle paraît être la traduction naturelle de ce passage. L'expression *avechu em haa*, que ce savant traduit par « sautant de joie », sera bien mieux rendue par « pénétrés de joie », car elle forme parallélisme avec « comblés de santé », dans le passage cité [2]. Voici d'ailleurs une expression analogue, où le même verbe a pour régime *la vie*, et où le sens de *sauter* devient impossible; elle est tirée du discours de Ptah à Ramsès II[3] :



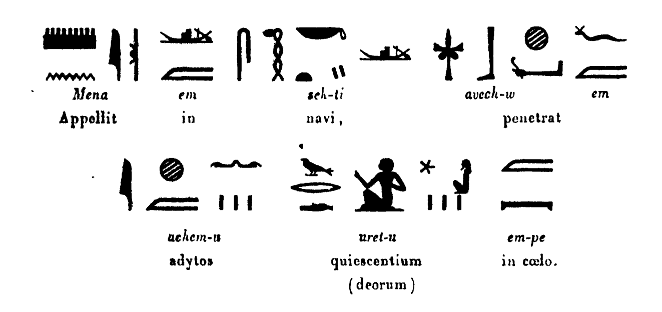
[1] Voy. Lepsius, *Denkmäler*, III, 24, base du grand obélisque de Kernak.

[2] Rosellini, *Mon.* R. CXIII, l. 8.

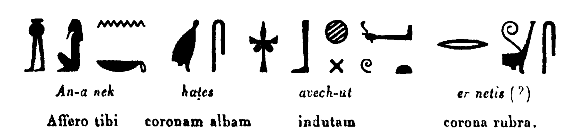
[3] Champollion, *Monum.* pl. XXXVIII, l. 19, à Ibsamboul.

C'est un des bons effets du règne de Ramsès qui est ainsi tracé.

Nous trouvons donc à ce verbe deux sens bien liés; au figuré « être pénétré, comblé de.... », au sens propre « s'absorber, pénétrer dans... ». L'âme justifiée, admise au ciel, arrive, dit le Rituel au chapitre xv, dans les sphères des astres :



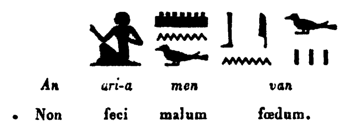
Ce sens s'établit encore très-bien par l'emploi métaphorique de AVeCh-tu, signifiant « combiné »; le schent est ainsi défini (voy. Lepsius, *Denkmäler*, IV, 46, 6) :



C'est, en effet, cette combinaison qui produisait le schent [hieroglyph].

Ayant reconnu dans *avech* l'idée de « pénétrer », il faudra appliquer, dans notre passage, au groupe

MeN, déterminé par l'oiseau funeste, la signification de « mal ». Le mot *men* a clairement ce sens dans un passage de la confession négative[1].



Sans savoir quel est le péché spécial ainsi indiqué, on voit que la négation se trouve en tête de la phrase, comme dans tous les autres passages du même tableau.

Les mots *men avech em ha-us* se traduisent de la manière la plus naturelle : « Un mal a pénétré dans ses membres ».

M. Birch ne nous donne sa traduction des mots suivants que comme une conjecture, et je ne puis m'y rallier : « Would your majesty proceed to know « the circumstance and see it or her (?) ». Les signes désignent, à la ligne 11[e], le grammate royal *Toth-em-hevi*, qui va visiter la princesse par ordre du roi. Cette remarque, qui a échappé à M. Birch, est la clef du passage qui nous occupe. Les premiers mots ne sont pas obscurs : *ama uo hon-ek*, mot à mot « que fasse aller ta majesté... » Qui ? L'individu qualifié *rech che-t scha*, mot à mot « quelqu'un sachant la chose du livre » ou « toute science », car le groupe se prend aussi quelquefois pour l'ensemble d'une

[1] *Todt.* chap. CXXV, l. 26.

chose[1]. La difficulté provient ici de ce que le rédacteur a omis toute marque de flexion au verbe ReCh « savoir, connaître »; mais la ligne 11e ne laisse aucun doute sur cette traduction, comme on le verra plus tard. L'ambassadeur du prince de Bachtan demande donc au roi d'envoyer un savant pour examiner la princesse malade. Ce point établi, nous suivons le même sens, qui continue à nous éloigner de notre devancier.

Le rédacteur met toujours dans la bouche du roi un langage recherché qui rend ces phrases très-difficiles à comprendre.

M. Birch traduit : « deliver to me the letter of « the prince to the interpreters (?) of cabinet. » Ce qui a égaré ici notre savant confrère, c'est le groupe , assez rare dans les inscriptions; il le prend pour une lettre, venant du prince de Bachtan, lettre dont il n'a nullement été question dans le discours

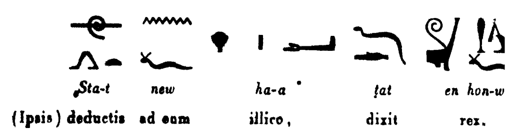
[1] En ce sens, il serait possible que ne formât qu'un mot, ou serait déterminatif, ReCh Che-t « sachant toute chose », on sait que représente *les livres, les écritures.*

de l'ambassadeur. Mais nous n'en sommes pas réduit, pour ce groupe, à des conjectures; c'est l'inscription de Rosette qui nous en donne la clef. Les hiérogrammates y sont désignés, à leur place, parmi les prêtres, par les signes démotiques qui correspondent au mot *ne-schaï* « les grammates », suivis d'un groupe qui n'est que le signe abrégé des hiéroglyphes [hieroglyphs] « la double demeure de vie ». On sait que les lignes hiéroglyphiques correspondant à cet endroit du texte étaient dans la partie détruite de la pierre de Rosette; mais ce passage est parfaitement conservé dans le protocole identique des deux décrets de Philæ, et le nom du collége des hiérogrammates, venant après les stolistes, s'y lit dans les deux monuments [hieroglyphs] TI-u Pa-ti ANCh; ce qui ne diffère du groupe de notre inscription que par la variante graphique [hieroglyphs] pour [hieroglyphs], et par l'absence de la particule [hieroglyphs] *nte* « de ». Le mot TI n'était plus usité sous les Ptolémées, puisque le démotique le remplace par le sigle ordinaire pour *sechaï* « scriba »; il ne faut donc pas s'étonner de ne plus le trouver dans le dictionnaire copte. L'orthographe de l'inscription de Philæ nous montre, par son déterminatif [hieroglyphs], qu'il s'agit des *hommes* de la science, et non pas des livres, comme je l'avais d'abord pensé. Ce déterminatif manque dans notre inscription, il n'y a que [hieroglyphs], signe des écritures; cela devait bien suffire pour un mot aussi connu des Égyptiens que le nom du collége des hiérogrammates. Je ne me hasarderais pas à vouloir expliquer

ce qu'on entendait par la double demeure de vie. Lorsqu'on transcrit ces groupes composés, comme je le fais ici, par les deux termes dont ils sont formés, on doit bien se rendre compte que cette transcription est douteuse, la prononciation du mot ainsi représenté pouvait bien être toute différente de celle de ses éléments réunis.

Il en est ainsi du groupe suivant, dont les éléments donnent bien, pour le sens, « les docteurs des choses mystérieuses », *sechaï-u ameni-t-u.* CheN-nou (le copte memphitique ϧⲟⲩⲛ) signifie « l'intérieur, le dedans »; je n'oserais affirmer qu'il s'agisse des *mystères de l'intérieur du corps humain :* c'est ce qui me paraît le plus probable; mais il est possible qu'il s'agisse des docteurs de *l'intérieur du temple,* ou *attachés au sanctuaire.*

M. Birch ne paraît pas avoir possédé une copie bien exacte pour le groupe ; il est gravé sur la stèle en très-petits caractères, mais parfaitement lisibles, et on ne peut lui substituer d'autres signes, comme l'a fait ce savant. Ils forment d'ailleurs un second membre de phrase en parfait parallélisme avec le premier. On demandait au roi un habile docteur, il répond en mandant ses hiérogrammates et ses savants.



M. Birch continue, dans la supposition d'une lettre du prince de Bachtan : « He passed it out of his hand. « Said his majesty. »

Le groupe [hiéroglyphe] est l'expression usitée pour *amener* des personnes; il paraît, au sens propre, signifier « traîner, remorquer une barque ». La locution [hiéroglyphe] *ha-a* « sur l'acte, à l'instant », a été déjà expliquée (voy. p. 231, 232 du tome VIII du Journal asiatique). L'ordre du roi s'exécute immédiatement.

J'ai longtemps hésité sur cette phrase difficile, et je ne suis pas encore bien certain d'avoir trouvé partout la nuance exacte.

M. Birch traduit, toujours en supposant une lettre: « When ye have read and listened to the word which « is brought me, thought in his heart, written by his « fingers, tell me, to the best of your knowledge (?) ».

Plusieurs circonstances du récit s'opposent à cette traduction; d'abord nous avons constaté qu'il n'avait pas été question d'une lettre, le groupe [hiéroglyphe] ayant dû recevoir un sens tout différent. En second lieu, nous allons voir que les docteurs ne donnent pas au roi la réponse que nécessiteraient ces mots ainsi compris; ils se bornent à faire venir le savant *Toth-em-hevi*, ce qui était la seule réponse convenable à ce que le roi leur demandait, suivant mon opinion, à savoir, un homme habile désigné parmi eux. La première partie de la phrase me paraît traduite avec certitude. Le rôle que j'attribue ici au terme *ma* initial se déduit bien de la signification radicale *locus;* le copte ⲉϥ-ⲙⲁ-ϫⲉ «propterea «quod», en donnant à ⲙⲁ la même force que je suppose au mot antique.

Asch devient le verbe «lire» dans la traduction anglaise; le copte ⲱϣ comporte bien cette acception, mais comme nous n'avons plus affaire à aucune lettre, je reviens au sens ordinaire du mot ASch = ⲱϣ qui est *appeler*, et pour lequel le déterminatif [hiéroglyphe] est le plus convenable. Dans les mots *tut-et na*, il manque, pour le sens que j'adopte, la marque finale de la première personne, [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe]; elle est souvent omise ou oubliée dans les textes de basse époque, particulièrement sous les Saïtes, et nous avons déjà constaté que notre texte était assez incorrect pour admettre ici cette négligence; la particule *à* étant suivie de la conjonction *aske*, qui re-

commence un membre de phrase, il faut nécessairement supposer un suffixe pour son complément.

La traduction de M. Birch suppose la même appréciation des mots *ṭut-en-na*. Le caractère principal du mot *ṭut*, , n'a pas, sur la pierre, la forme ronde et décidée que porte le type , il est plus allongé et plus effilé du bas; c'est peut-être le signe , la langue, que le graveur a voulu tracer. C'est, en effet, celui-ci que l'on trouve ordinairement avec le complément T, pour écrire le mot *ṭut* « parler ». Le caractère n'a le plus souvent pour complément que la voyelle *u*, et M. Birch a proposé de lire le groupe , *cheru;* nous aurons plus loin l'occasion d'examiner cette question; ici le *t* final montre qu'on ne peut hésiter à lire ṬuT.

Je donne ici, au verbe AN-a, la même acception que tout à l'heure : « je fais venir », c'est-à-dire « je mande auprès de moi. »

Le groupe paraît rendu par *thought* « pensé », dans la traduction de M. Birch; aucune explication ne justifie cette conjecture, et le signe principal attend encore son étude. Les variantes qu'il prend, suivant les diverses époques, sont innombrables; chaque graveur le modifiait à sa fantaisie, et cependant on reconnaît son type assez facilement; voici quelques-unes de ses principales formes : , et chacune reçoit un nombre infini de variétés plus ou moins éloignées. Les bas-

reliefs de métier, recueillis par Champollion (*Monuments*, pl. CLXVI), nous montrent un ouvrier se servant de cet instrument, soit pour creuser, soit pour calibrer ou jauger des vases, tous de forme ronde; on le trouve employé de même dans les bas-reliefs du Voyage de Caillaud, et dans Lepsius (*Denkmäler*, II, pl. XIII); c'était peut-être une sorte de trépan[1]. La main droite tenait l'appendice supérieur, et la gauche dirigeait la tige inférieure.

Le radical écrit avec ce type d'instrument avait un domaine très-étendu dans le langage; restreignons-nous à ce qui nous est ici nécessaire, et tâchons d'abord de lire le mot. Son second élément phonétique est constamment écrit [hieroglyph] ou [hieroglyph] *va*, par orthographe double; souvent, aussi, on trouve de plus la voyelle *u* (*sic*) [hieroglyph][2], ou [hieroglyph]; cette circonstance et le sens du mot, qui va nous ramener au copte ⲟⲩⲃⲉ, m'avaient décidé pour la lecture UVA, et je crois avoir trouvé une preuve de la vérité de cette lecture dans le groupe [hieroglyph] (variante [hieroglyph]). C'est la forme que plusieurs textes ptolémaïques donnent au mot bien connu UVeN « lucere », écrit ordinairement [hieroglyph]. On reconnaîtra particulièrement ce mot dans la formule la plus

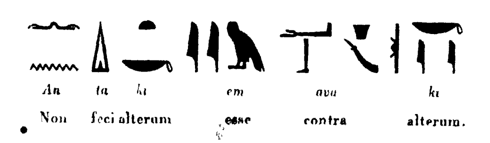
[1] Suivant M. Lenormant, on devrait y reconnaître une sonde destinée à forer des puits artésiens; les bas-reliefs que je cite paraissent lui donner un tout autre usage.

[2] Lepsius, *Denkmäler*, IV, 23, et sur la statue d'Ounnowre, au Louvre, et *passim*.

usitée pour le « lever et le coucher du soleil » *uven-w... hotep-w*. Je la trouve ainsi écrite à Ombos, et appliquée à *Sévek-ra*, ou « Soleil, seigneur d'Ombos », UVeN-w HoTeP-w *qui se lève et se couche*, dans l'enceinte du temple que le roi lui consacre[1]. La lecture UVA ainsi confirmée[2], le sens

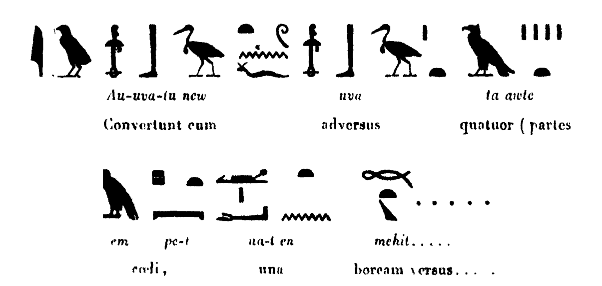
[1] Voy. Lepsius, *Denkmäler*, IV, 48; cf. *Id. ibid.* IV, 10.

[2] Je dois néanmoins avertir qu'à côté de la valeur UVA, différentes variantes très-anciennes semblent annoncer une transcription AV, AVA, peu différente au fond, puisque l'A° était vague, et servait aux sons *o*, *ô*. On trouve à Beni-Hassan (*Denkmäler*, II, 124) le groupe *aav*, avec deux déterminatifs, dont l'un, , est bien connu avec la valeur *av*, et l'autre, , peut être une variante de notre signe . De plus, la forme , que prend souvent le même hiéroglyphe, ne diffère qu'à peine du signe , auquel correspond la prononciation AVA, dans les manuscrits de style antique du Musée du Louvre (aux chapitres LXIX, lig. 8, et LXXIII, lig. 36, du Rituel funéraire, comparés à l'exemplaire de Turin). Ajoutons que le correspondant du copte ⲟⲩⲃⲉ, dans le sens de *adversus*, *contra*, ϯⲟⲩⲃⲉ « adversari », s'écrivait en hiéroglyphes , dans son orthographe complète, avec le syllabique *av*, et la corne, la pointe en avant, . Exemple :

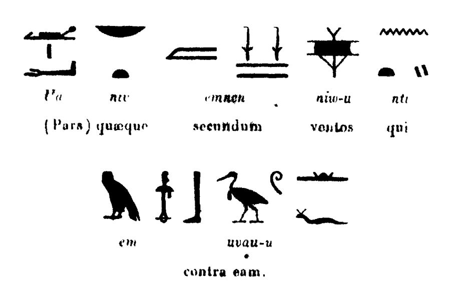


(Lepsius, *Denkmäler*, II, 125); d'où je soupçonne que AVA et UVA ne sont que deux nuances grammaticales du même type.

premier et général du radical écrit me paraît être celui qu'a conservé en copte la particule ⲟⲩⲃⲉ, seul reste de ce thème autrefois très-riche en développements, à savoir, *vers*, *contre*. UVA, comme verbe, signifiait « tourner, diriger », d'où « orienter », et, comme particule « vers ». Le chapitre CLXI du Rituel funéraire contient, après le tableau des portes des quatre vents, une prescription pour l'orientation du cercueil et de sa décoration. Le texte dit :

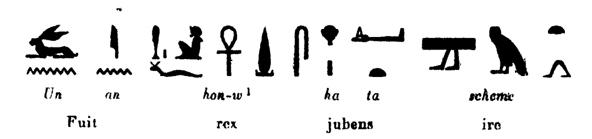


Le texte continue en énumérant les quatre points cardinaux; puis il ajoute :

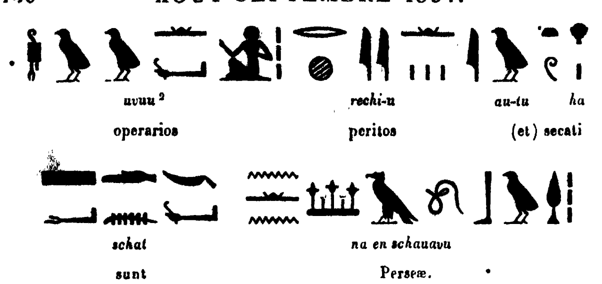


Cet exemple réunit heureusement l'emploi de notre terme *uva* comme verbe et comme particule. On comprend facilement comment cet instrument aura été pris pour symbole de l'idée de *tourner;* on ne pouvait s'en servir qu'en le tournant dans le vase.

Une des acceptions les plus usitées du type UVA est, comme substantif, *artisan*, *ouvrier* pris dans un sens relevé, et, comme verbe, *faire un ouvrage;* on l'employait pour désigner des arts fort divers. On peut le rapprocher, dans cette acception, du copte ⲓⲉⲃ, ⲉⲓⲉⲡ, etc. qui s'applique à diverses sortes d'ouvrages et d'ornements. Dans la stèle des mineurs d'or, traduite par M. Birch, à la ligne 13, il est employé sous la forme , pour la *construction* d'un réservoir d'eau destiné à abreuver les voyageurs et leurs ânes. Le papyrus de l'histoire des deux frères nous montre la reine effrayée par l'apparition subite des deux arbres où s'est réfugiée l'âme de son premier époux; elle persuade alors au roi de faire faire des meubles avec ces arbres. Le texte continue ainsi :



[1] Je ne transcris pas les signes , qui, dans le style hiératique, accompagnent toutes les désignations du roi, comme une sorte de déterminatif honorifique. (Voy. *Mémoire sur l'inscription d'Ahmès*, p. 185.)



Ici, les *uvuu* sont des ébénistes; en sorte qu'il faut traduire ce mot par un terme très-général, tel que *artiste*. On voit, en effet, qu'il est employé pour désigner divers noms de charges et dignités civiles et sacerdotales, dont l'étude nous mènerait trop loin de notre sujet. C'est dans ce sens qu'il faut entendre le passage de la grande inscription des campagnes de Toutmès III, où l'on énumère, parmi les dépouilles, « les anneaux d'or trouvés aux bras ou aux mains des *uvau* tués ou pris dans la bataille[2]. »

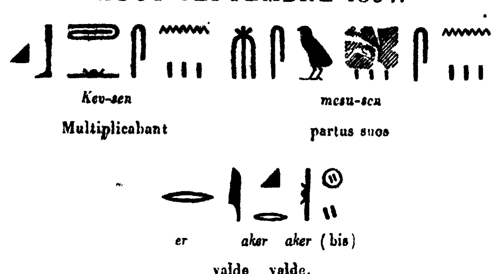
Ces détails étaient nécessaires pour comprendre l'emploi du groupe en question dans la locution *uva-tu em het-w*. L'envoyé de Bachtan avait demandé au roi un savant docteur pour examiner

[1] L'orthographe est assez constante dans la qualification des personnes pour m'engager à la considérer comme un mot un peu différent, quoique se rattachant au même radical. Je ne trouve pas cette variante quand il s'agit du verbe; le *v* final est, au contraire, souvent écrit dans ce dernier cas, comme ou UVA.

[2] Voy. Lepsius, *Denkmäler*, III, 32, l. 29; cf. Birch, *Annals of Thoutmes III*, loc. cit.

la princesse; le roi, ayant fait venir ses hiérogrammates, doit nécessairement leur demander de lui indiquer l'homme convenable. Cet homme, il le caractérise par deux expressions parallèles, et, à ce qu'il semble, assez recherchées; la première est littéralement *un homme qui ait l'art dans son cœur;* mais j'hésite beaucoup sur le sens de la seconde, qui doit la compléter par le parallélisme. Je la laisse un instant de côté pour m'occuper des mots suivants, où je trouve le groupe , fort mal interprété jusqu'ici.

M. Chabas a proposé, dans le mémoire cité ci-dessus, de traduire KeV par « ornement, éclat »; je ne puis me ranger à son opinion, et j'écarte d'abord les groupes et , qui me paraissent clairement devoir être traduits par le copte ⲕⲃⲉ « refri« gerare »; le signe peut s'y trouver accidentellement pour sa valeur syllabique KeV, mais les déterminatifs entraînent ordinairement un sens bien distinct. KeV, avec le signe ou , et souvent avec le volume , qui s'ajoute à toutes les idées de *comptes* ou de *calculs*, répond très-exactement au copte ⲕⲉⲃⲃⲉ « plicatura, duplicatio », d'où ⲕⲱⲃ « vices, multiplicare, etc. ». L'anneau de métal *ployé* explique le mot à lui seul. Tel est le premier sens de . Le papyrus des deux frères parle, à son début, des soins heureux que recevaient leurs troupeaux :

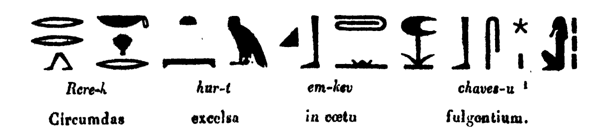


C'est ainsi que l'on doit, suivant mon opinion, interpréter la locution *kev-w hotep-u nte nuter-u*, citée par M. Chabas[1] : « le roi a doublé ou multiplié les dons faits aux dieux ».

Mais un radical tel que celui que nous venons de constater se prête à des sens métaphoriques extrêmement nombreux. J'avais d'abord choisi l'acception de *réponse*, que j'abandonne aujourd'hui, parce que je n'en ai pas rencontré d'autre exemple. M. Birch traduit par « connaissance ». Le copte présente, dans cette direction, ⲕⲁⲃ, dans ⲙⲉⲧⲕⲁⲃ « calliditas » et ⲕⲉⲃⲓⲁ « fraus »; l'un et l'autre répondent donc à notre mot *duplicité*, et ne semblent pris qu'en mauvaise part; je ne trouve d'ailleurs aucun autre exemple qui justifie cette traduction. On rencontre souvent, au contraire, l'expression *em-kev*, signifiant clairement « faire partie de, être du nombre *ou* de l'assemblée de »; *em kev ten* sera « de cœtu vestro », ou « e numero vestrum ». Voici des exemples de cette locution :

[1] Cf. Lepsius, *Denkmäler*, III, 223.

1° *Scha en sinsin*, section IV, mss. du Louvre, allocution à l'âme justifiée :



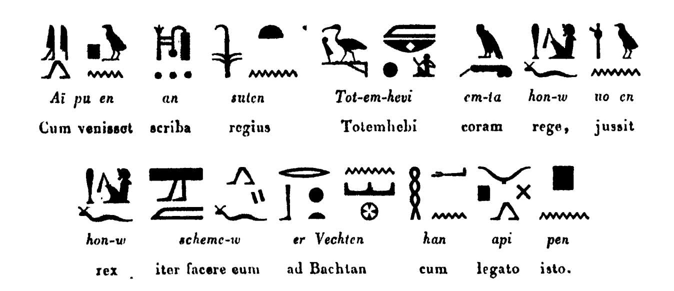
2° (*Rituel funéraire,* chap. II, l. 2.) *Ah Tmou Tmou!* « dites aux lions » que l'Osiris un tel arrive; *em kevsen* « dans leur cycle, au milieu d'eux ». Cette locution est assez fréquente; je suis donc autorisé à traduire la fin de notre phrase par « de cœtu vestro », ou « e medio vestrum ». Il est permis de penser que le roi assimile ici le savant collége à un des cycles célestes.

Il nous reste les mots *schaï em tevu-w*, qui doivent fournir un sens à eux seuls; je prends *secha* dans la nuance du copte ⲡⲓ ⲥⲁϧ « magister »; car je ne crois pas qu'il s'agisse ici d'un talent pour l'écriture, qui eût été peu utile à la malade, et je traduis un « maître dans les doigts », c'est-à-dire « un opérateur habile ». Ce serait là l'expression parallèle appelée par les mots *ava-tu em het-w* « peritum in « corde suo ». Si j'ai réussi à saisir cette phrase difficile, le roi demandait à ses hiérogrammates de choisir dans leur sein un docteur instruit et un opérateur adroit, c'est-à-dire un parfait médecin. Il est à remar-

[1] *Chaves-u* « les lampes », nom de certaines constellations, probablement les *Décans*; ici le *kev* est leur *cycle*.

quer que l'auteur met toujours dans la bouche de ses grands personnages des phrases recherchées et construites suivant les lois littéraires du parallélisme.

On sait que la coutume des embaumements avait donné aux Égyptiens les premières notions de l'anatomie, et qu'ils passaient pour bons opérateurs; ce sens me paraît donc admissible, mais je suis loin de le donner pour certain. Notre récit continue par une phrase beaucoup plus claire qui nous amène à la 11ᵉ ligne :



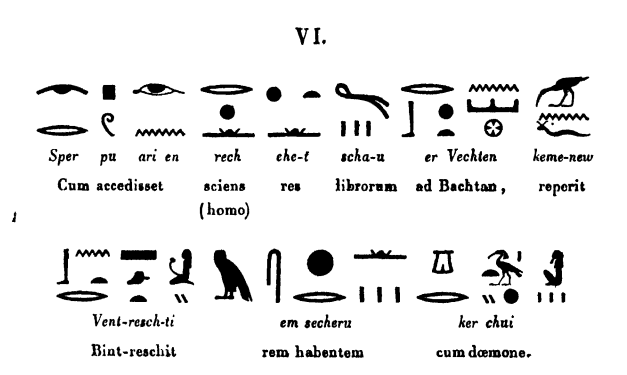
Cette phrase peut reposer notre attention; elle ne présente aucune difficulté, tous les mots en sont connus. Remarquons le temps composé *aï pu*, avec le verbe = ⲡⲉ « être », et l'inversion du sujet; cette tournure met le premier membre de phrase au plus-que-parfait, et en relation de temps avec le second. L'orthographe , pour le titre du basilico-grammate, montre que, dans le groupe abrégé , le signe *suten* obtient une primauté d'honneur (comme « dieu »), et que nous avons le droit

de transcrire toujours, en mettant l'adjectif après le substantif, *an suten* « scriba regius ».

La lecture de ce titre, *an suten*, est due à M. Birch; beaucoup de bons exemples la justifient; mais il ne faut pas en conclure que le signe se prononçait *an* dans tous les cas; cela n'est prouvé jusqu'ici que dans le nom du basilico-grammate, et ce pouvait être le nom particulier de cette charge.

La particule *han* « avec » s'écrit ordinairement , c'est-à-dire la voyelle après les consonnes; l'orthographe , qui suit probablement la prononciation, est une innovation qu'il faut aussi noter. Nous sommes déjà loin du style des Toutmès et des Aménophis, sous bien des rapports.

VI.



J'ai déjà fait voir que le premier membre de cette phrase importante n'avait pas été saisi par M. Birch; il le traduit : « The object of the journey was to know « the state of the affairs in Bachten. » Le verbe *sper*

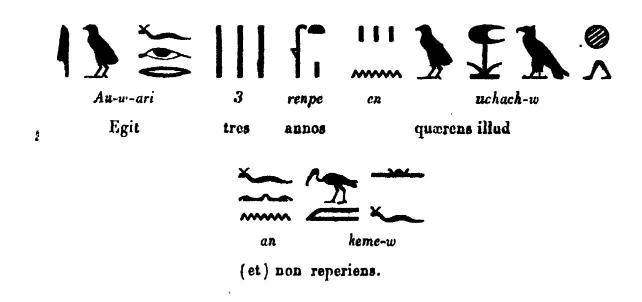
« accedere » est connu depuis Champollion, et l'on ne peut hésiter à le reconnaître ici, quoique son déterminatif ait été omis; l'inversion et le verbe auxiliaire *pu* le mettent au plus-que-parfait, comme nous l'avons vu tout à l'heure, avec une relation que nous rendons par le subjonctif. Nous avons constaté également que les mots *rech che-t scha-u* étaient la qualification de l'homme spécial que le prince de Bachtan demandait au Pharaon; elle caractérise ici *Tot-em-hévi*. Le roi vient de lui ordonner de partir pour Bachtan avec l'ambassadeur. Qui peut maintenant arriver à Bachtan, si ce n'est lui? Il est donc incontestable que c'est le docteur égyptien qui est ici indiqué par les mots , et, dès lors, notre interprétation est certaine aussi à la 9e ligne, à l'endroit où l'ambassadeur demande au roi d'envoyer un pour voir la princesse; les deux groupes ne diffèrent d'ailleurs que par les signes idéographiques du pluriel : *les sciences* ou *la science*, ce qui ne change rien à la traduction.

La seconde partie est traduite par M. Birch : « He « thought Benteresch was under the influence of « spirits (?) », ce qui se rapproche extrêmement du sens que je propose; nous sommes moins d'accord sur les détails.

Le groupe , ou l'oiseau qui suffit ici pour le représenter, , est transcrit par le savant anglais *senem*, et traduit par lui « penser »; je me sépare de

lui sur ces deux points. Le symbole est un oiseau échassier *cherchant sa nourriture*, et le verbe se traduit partout exactement par « trouver ». Le papyrus des deux frères m'en a offert une foule d'exemples très-clairs ; lorsque le frère cadet revient à la ferme chercher des semences, il *trouve* sa belle-sœur seule. L'aîné revenant au logis *trouve* sa femme étendue par terre. En se plaignant à son mari, elle lui dit : « Il m'a trouvée assise seule » ; et c'est toujours le groupe qui exprime cette idée.

Je donnerai ici le texte d'un seul de ces exemples, parce qu'il explique aussi le terme corrélatif *uchach* « chercher ». Le frère cadet avait recommandé, lorsqu'il serait mort, de chercher soigneusement son cœur pour le faire ressusciter. Le texte dit alors :

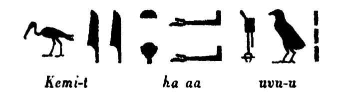


A la fin, cependant, il *trouva* une gousse d'acacia où le cœur était caché[1].

[1] Plusieurs savants, et M. Birch lui-même, ont déjà traduit ce même signe par le verbe *trouver*. Depuis que ceci est écrit, j'ai reçu

Tous les sens que nous donnons en français au mot *trouver* sont du domaine du signe ; et notamment *se trouver, trouver* pour *juger, estimer, être d'avis;* c'est ce que nous allons voir dans les mots suivants.

La lecture *senem,* que propose M. Birch, provient de l'inscription des Annales de Toutmès IV; mais l'oiseau qui suit le mot ainsi écrit me paraît différent : c'est l'oie du Nil[1], tandis que nous avons ici un échassier bien caractérisé. Or, dans la même inscription, notre mot *trouver* est, si je ne me trompe, exprimé par le même échassier, dans une phrase que j'ai déjà citée plus haut (voy. *Denkmäler,* III, 32, l. 29). « Or, en anneaux



trouvés aux bras (ou aux mains) des gens distingués ». De là, je conclus que *senem,* écrit dans la même inscription, avec l'oie pâturant pour déterminatif, doit avoir un sens différent. *Trouver* m'avait mené droit au copte memphitique ϫⲉⲙ, ϫⲓⲙⲓ *Baschm.* ϭⲓⲙⲓ « invenire » (on connaissait le second élément M); mais j'hésitais toujours entre les articula-

un excellent travail de M. Chabas, inséré dans la *Revue archéologique;* ce savant y explique un hymne à Osiris, qui fournit aussi un bon exemple; il y est dit d'Isis, cherchant son frère : *an chen-nes an kimetu-s-su* « elle ne s'est pas arrêtée avant de l'avoir trouvé. »

[1] Voy. Lepsius, *Denkm.* III, 30, l. 29.

tions antiques *k*, *ṯ*, ou *sch* pour la lettre initiale, lorsque M. Brugsch me communiqua une variante du nom de ville *Vukem* [hiéroglyphes], où *kem* est exprimé par [hiéroglyphe]; c'est certainement le même nom que je trouve à Philæ écrit [hiéroglyphes] *Vaukem*[1]. Salvolini avait déjà signalé la variante [hiéroglyphes] à [hiéroglyphe], et cette variante pourrait faire une difficulté, car [hiéroglyphe] semble avoir la valeur *am*, comme initiale du nom des peuples nommés *Amous*.

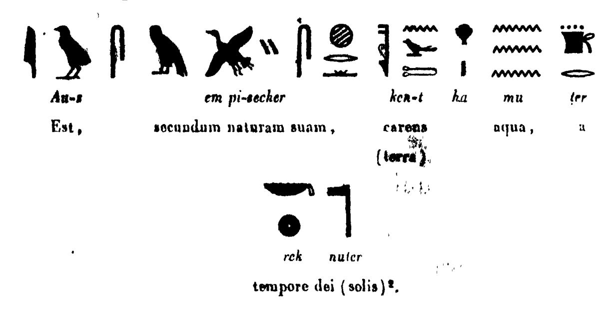
Le signe [hiéroglyphe] peut répondre à différents mots; mais je crois plutôt qu'on a confondu (et les graveurs égyptiens eux-mêmes) plusieurs hiéroglyphes très-semblables. [hiéroglyphe], ou le bâton de chasse, le *bou-mérang*, me paraît le type *am*, du nom des *Amous*. Le poteau d'abordage [hiéroglyphe], qui détermine [hiéroglyphes] *mena* « arriver », ressemble aussi extrêmement au poteau, plus mince ordinairement, qui servait à attacher l'oiseau appelant [hiéroglyphe]; celui-ci s'employait aussi seul, [hiéroglyphe], à la place de [hiéroglyphe], pour écrire le verbe [hiéroglyphes] KeMa, dans le sens de « jouir, se réjouir », en copte ϭιⲙⲉ[2]. De là provient sans doute la variante [hiéroglyphes] = [hiéroglyphe]; mais le type de l'idée *trouver* est bien l'échassier [hiéroglyphe];

[1] Voy. Lepsius, *Denkm.* IV, 53; cf. IV, 56.

[2] [hiéroglyphes] signifie aussi, d'une manière incontestable, « créer »; c'est dans ce sens que Champollion l'avait rapproché de ϭιⲙⲓ, ϫιⲙⲓ « invenire ».

il est employé presque exclusivement dans les textes anciens, et surtout dans les textes hiératiques.

En arrivant à Bachtan, Tot-em-hevi trouva la princesse *em secheru ker chui* sous l'obsession d'un esprit, d'un *démon.* Le secheru d'une chose, comme l'a bien reconnu M. Birch, est, en général sa partie abstraite; c'est le *plan*, le *dessin* d'un ouvrage : pour une personne, ce sont ses *desseins*, ses *idées*, et aussi son *état*, son *caractère*, comme le *indoles* latin. Dans l'inscription des mineurs d'or, on lit[1], au sujet de la région d'Akaïat :



Secher, dans notre inscription, est, exactement dans la même nuance, l'*état* de la malade qui con-

[1] Voy. Prisse, *Monum.* XXI, l. 20; cf. Birch, *loc. cit.*

[2] ReK signifie «le temps, l'époque», et non «le règne», comme l'a traduit M. Birch. Son déterminatif complet est le soleil, et la route; tel est le groupe, qu'il faut rétablir dans la stèle de Leyde, qui marque l'époque du roi Antew et que je n'avais pu reconnaître. Ce groupe, exprimant si bien l'idée du temps, est aussi le déterminatif du mot *ha-u*, dans cette même acception, et de plusieurs autres termes analogues. (Voyez *Revue archéologique*, lettre à Leemans, sur le musée de Leyde.)

sistait en ce qu'elle était *ker chu* « avec un esprit ». *Ker* indique encore plus que l'idée *avec*, ce mot implique souvent la *possession* d'une chose, comme nous l'avons déjà remarqué.

Je ne puis faire mieux, pour le sens de [hieroglyphs], que d'analyser ici la remarquable discussion de M. Birch. Le premier sens du groupe est *lumière;* cela est rendu certain, tant par de nombreux exemples que par le déterminatif [hieroglyph], qu'il prend dans cette acception[1]. Il est facile de tirer de là les sens secondaires *éclat, splendeur, honneurs, priviléges, droits*, que ne mentionne pas M. Birch, et dont je pourrais citer bien des exemples, peut-être aussi le sens de *fêtes, cérémonies*, que Champollion lui donne dans son Dictionnaire (p. 184).

M. Birch fait ensuite voir que ce terme, avec le déterminatif [hieroglyph], désigne un certain nombre de génies ou divinités du second ordre, ce qui rappelle les esprits lumineux du gnosticisme[2]. [hieroglyphs] ChU devient également le nom *des mânes*, des défunts justifiés, qui passaient à un état semblable à celui des génies ou démons du second ordre. Notre savant devancier cite des textes qui montrent que l'influence de ces génies était souvent redoutée, et qu'on faisait des prières pour s'en défendre; il con-

[1] Voy. *Todt.* xv, 34 et *passim.*

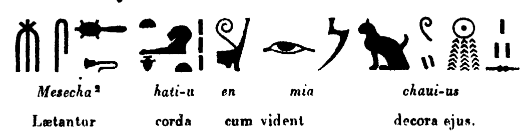
[2] Notre mot *esprit* est tiré de l'idée du souffle, les Égyptiens semblent avoir employé une métaphore préférable, en comparant l'esprit au rayon lumineux.

clut de cette discussion que la princesse était sous l'obsession d'un esprit de cette espèce, et la suite de notre texte va pleinement justifier cette excellente explication, qui se trouve d'ailleurs en si parfaite harmonie avec ce que nous savons des croyances de l'Orient antique.

Je suis obligé de m'arrêter un instant sur la lecture du type [hieroglyph], qui joue un rôle immense dans les textes. M. Birch nous laisse sous ce rapport dans l'incertitude; car, après avoir transcrit *ach*, il revient à *bachu*, à *chut*, et paraît néanmoins incliner plus fortement pour *acht;* la seule variante qu'il indique serait [hieroglyph] *ach*. Je crois que le signe [hieroglyph] doit se lire ChU; les variantes qui le prouvent sont nombreuses et concordantes. Celle que Salvolini a signalée, [hieroglyph] = [hieroglyph], est très-fréquente dans les rituels [1]; or la lecture du premier groupe par *chu* n'est pas douteuse, et Lepsius l'a confirmée par la liste grecque des décans. Mais ce savant, n'ayant pas reconnu l'égalité phonétique de [hieroglyph] et [hieroglyph], dit que les décans *chu* et *ape-chu* manquent dans les listes anciennes. C'est une erreur; on trouve à la place correspondante, au tombeau de Séti, [hieroglyph], deux oiseaux *chu*, au Rameséum [hieroglyph], et puis [hieroglyph] *ape chu;* c'est-à-dire deux décans dans cette constellation, tout comme à Dendérah. La liste du temps de Nectanébo présente les mêmes signes. Les décans *ape-biu* et *biu* viennent ensuite; ils sont écrits

[1] *Todt.* ch. XVII, l. 39; cf. *Rituel Cad.* loc. cit.

par l'oiseau *baï*, avec lequel il faut se garder de confondre l'oiseau à la crête dorée, symbole de la lumière, et qui ressemble à la belle grue couronnée du Sénégal. Une variante ptolémaïque écrit le même groupe avec le chat, en égyptien *chau;* je la cite, parce que la phrase paraît un souvenir consacré à la beauté de la célèbre Cléopâtre[1] :



On sait, d'ailleurs, que le chat était regardé, lui-même, comme un symbole de lumière.

Cette valeur *chu* étant bien établie, il n'est plus étonnant de voir l'oiseau employé pour dans quelques mots où il ne joue qu'un rôle phonétique, par exemple dans le mot ; c'est ainsi que se trouve écrit, au tombeau de Ramsès VIII, le péché que le Rituel de Turin orthographie [3]. Le mot *chot* « flamme », ordinairement , a pour variante ou , et M. Birch le lit alors lui-même *chet*, d'où il suit que la valeur de l'oiseau est bien un *ch*. Je sais que ce radical, ainsi que beau-

[1] Voy. Lepsius, *Denkm.* IV, 65.

[2] Le lotus est employé comme déterminatif de la joie, surtout aux basses époques; c'est à tort que M. Birch, dans le résumé précité, exclut la fleur de lotus des déterminatifs généraux.

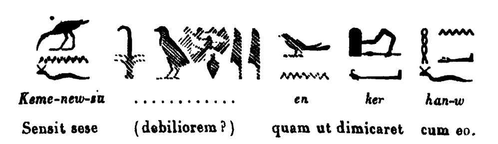
[3] *Todt.* CXXV, 20.

coup d'autres, se présente souvent, dans les rituels antiques, avec une ou deux voyelles initiales; en sorte que le groupe y est orthographié , au lieu de ou . C'est ce qui a engagé, sans doute, M. Birch a lire *ach;* mais la valeur de étant certaine, il ne faut voir dans ces exemples qu'une voyelle initiale ajoutée au radical simple; ce que les langues égyptiennes et coptes admettent très-facilement. J'ajouterai, pour compléter ce qui regarde le signe , que le même mot s'écrit par la tête seule de l'oiseau , et que cette tête elle-même remplace quelquefois le fouet sacré, , dans le groupe *chu* « protéger, gouverner », en vertu de sa seule valeur phonétique[1].

Le mot était trop important pour ne pas en éclaircir la lecture; elle nous permet de retrouver des dérivés certains dans les mots coptes ϣⲟⲩϣⲟⲩ « gloria, laus », ϣⲟⲩϣⲱⲟⲩϣⲓ « sacrificium », ϣⲟⲩϣⲟⲩϣⲓ « adorare », et enfin dans la particule ϣⲟⲩ, à laquelle M. Quatremère a fait reconnaître la valeur de *dignus.*

Les phrases qui suivent sont un peu mutilées; on peut néanmoins suivre le sens avec ce qui reste sur la pierre.

[1] est le nom même du fouet *chu*, dans la description d'Ammon ithyphallique, dans la panégyrie représentée à Medinet-Abou: *chu-w ha a-w avet* « son fouet est sur son bras droit ».



M. Birch propose : « He thought they were spirits « of Kel or contending with her or him. »

Champollion a copié la stèle à une époque où elle était un peu moins dégradée, et sa copie nous sera très-précieuse en cet endroit. Écartons d'abord le pronom féminin , que M. Birch lit à la fin de cette phrase; le masculin est encore parfaitement visible sur la pierre. On ne peut donc pas entendre ceci de l'esprit qui *se serait battu avec elle.* Les premiers mots *Keme-new-su* se lisent sans difficulté; or la formule *new-su* a, le plus habituellement, la force du verbe réfléchi. Nous verrons à la ligne 18ᵉ *er ta-new-su ha cha-t-w*, ce que M. Birch traduit parfaitement par « il se mit sur le ventre », pour « il se prosterna ». Je traduis *keme-new-su* par « il se trouva »; le sujet étant Thot-em-hevi, comme dans le membre de phrase qui précède. Les derniers mots, *ker han-w*, ne peuvent avoir d'autre sens que « combattre avec lui ». Dans le groupe effacé, on distingue encore parfaitement l'oiseau funeste , comme déterminatif, après les deux feuilles ; quant au caractère qui précédait, il est difficile d'en rendre compte, la pierre est trop dégradée à cette place; la forme de la dépression ressemble à ou à . M. Prisse l'a prise pour un simple accident, car il n'a mis au-

cun signe entre et ; l'exiguïté de l'espace pourrait lui donner raison. Champollion a cru distinguer le bas du signe , et M. Birch a suivi cette manière de voir[1].

Nous devons à ce savant des recherches curieuses sur ce signe, qui paraît être une rame; comme le mot représente incontestablement *la parole*, on avait pris pour une parfaite variante de la langue [2]. En effet, dans les Rituels de basse époque, et, par exemple, dans celui de Turin, le signe linéaire pour est souvent tout à fait pareil à celui qui représente , tant dans le mot , que dans un autre groupe *hap*, dont le vrai déterminatif est . Ces deux signes ont cependant des correspondants hiératiques bien distincts, et, de plus, le complément phonétique de est ordinairement une ou deux voyelles, ou , tandis que est suivi du *t*[3]. M. Birch fait voir par les variantes égal à ×, et à × , que la prononciation de doit être CheR, dans la for-

[1] Seulement, on ne peut, comme le demande M. Birch, changer en ; est très-bien conservé sur la pierre, au commencement de la ligne; c'est entre et qu'il paraît y avoir eu quelque chose.

[2] Voir, pour l'explication du groupe , le Mémoire sur Ahmès, p. 37.

[3] Dans M. Bunsen (*Ægypt's place*), paraît aux signes mixtes n° 30 avec la valeur *tet*, et , le vrai représentant de ce mot, ne figure nulle part.

mule usuelle pour les défunts *proclamés justes.* On connaît encore, au même signe, la valeur phonétique HAP, et le nom même de la rame paraît avoir été prononcé *mahou.* C'est là un des exemples de la polyphonie d'un signe; cette polyphonie pourrait aussi expliquer les cas où, comme à la ligne 10e de notre inscription, le mot *ṭut* « paroles » semble être écrit ; mais, comme je l'ai dit, on peut supposer facilement, en pareil cas, une incorrection dans le texte, à cause de la ressemblance des deux signes et . Le mot *cheru,* ainsi écrit , est rapproché par M. Birch du copte ϧρωογ « vox »[1].

Dans la formule , qui signifie « les offrandes funéraires », ce savant signale également la variante phonétique *pere-t cheru.*

Avec l'oiseau funeste, ce terme *cherui* , se rencontre parmi les expressions qui désignent le mal; on le doit rapporter alors au même radical que , qualification appliquée ordinairement aux ennemis.

Le papyrus Sallier (n° 1, I, 8) nous montre Ramsès II enfonçant les rangs des Chetas :

Hane-w *aku* *em* *p-cherui* *nu*

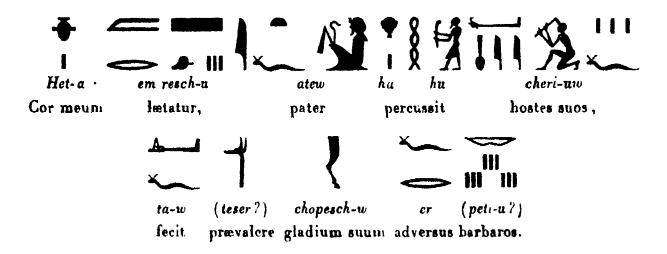
Et ipse irrupit intra hostes,

[1] Ce savant cite un excellent exemple du mot *cheru,* dans le sens de voix, où il est orthographié *cherru.* (Voy. *Mémoire sur la coupe d'or du Musée du Louvre.*)

C'est probablement un terme de mépris qu'il faut voir ici dans *p-cherui*.

Les Takkari, les Schartan, et autres peuples vaincus sont aussi qualifiés dans les monuments de Ramsès III (voy. Champol. *Monum.* CCIII). La traduction *ennemis* est également la seule qui convienne dans le passage suivant, tiré de Beit-el-Oually.

Les fils de Ramsès II suivent leur père sur leurs chars et se réjouissent de sa victoire; l'un d'eux dit, entre autres choses :

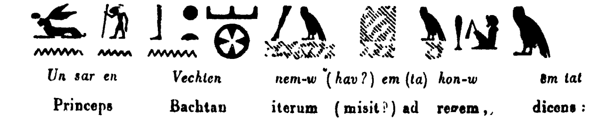


La lecture *cher* est encore assurée, dans cette nouvelle acception, par l'orthographe , que je remarque deux fois sur un monument de la XII[e] dynastie (voy. Lepsius, *Denkmäler*, II, 136); dans cette inscription, le déterminatif est lié comme un prisonnier.

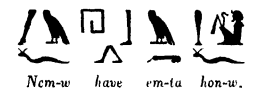
Pour revenir à notre passage, si Champollion a vu distinctement le signe , il y avait CheRi; mais le déterminatif est seul certain; il se prête au sens d'*ennemi*, *méchant*, ou *petit*, *faible*. On peut donc entendre que Thot-em-hévi « trouva un démon ennemi qu'il fallait combattre », ou bien qu'il « se trouva trop faible pour le combattre », en un mot qu'il ne put réussir à l'expulser. Je choisis ce dernier sens pour deux raisons : la première est que la formule indique très-souvent le réfléchi, *keme-new-su* « il se trouva »; la seconde est que Thot-em-hévi s'en revint réellement sans aucun succès, puisque nous allons voir une nouvelle demande de secours adressée au dieu Chons en personne. Le démon est d'ailleurs traité, dans toute la suite du récit, avec une grande considération, et je doute fort qu'on lui eût appliqué une épithète déterminée par le signe du mépris . Le rédacteur de l'inscription eut trop à s'en louer, pour ne pas lui avoir conservé une grande reconnaissance.

VII.

La princesse n'étant pas guérie, le récit passe sans transition à une nouvelle ambassade, adressée au roi, son beau-frère.



M. Birch traduit : « The chief of the Bakhtan « come a second time and stood before his majesty, « and said. . . . » Je ne puis me ranger à son opinion, et, d'abord, le prince n'était pas venu lui-même la première fois; il avait envoyé un ambassadeur ou un courrier, . On voit même, par la suite du récit, qu'il était resté chez lui, car il vient au-devant du dieu Chons, à son arrivée dans ses États. Le verbe que je propose de suppléer ici est HaVe « envoyer », que nous avons discuté à la ligne 3^{e}. M. Prisse a vu, en effet, un signe de forme carrée à la partie supérieure de cette lacune; Champollion n'y a distingué qu'un trait vertical. L'espace serait régulièrement rempli par les signes suivants :



Nem-w have em-ta hon-w.

et cette restitution me paraît acceptable.

M. Birch revient ici sur le sens de , que j'ai expliqué plus haut; il le transcrit *gum*, et je regrette de voir que cette faute s'est glissée dans l'excellent Abrégé du système hiéroglyphique qu'il a joint au résumé publié par S. Gardner Wilkinson. Cet épitomé si utile pouvait être incomplet, mais il eût été désirable de n'y introduire que des choses bien certaines, et il est très-nécessaire de relever les inexactitudes que l'auteur a pu y laisser. J'ai déjà donné les preuves de la lecture de , qui est *nem;* le mot à mot exact serait ici « iteravit mittens ».

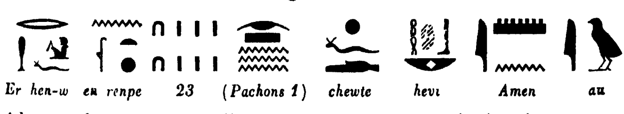
Ati — *nev-a* — *ama-uo-tu* — *hen-w* — *er-t-a an-tu*

Rex magne, — domine m — jubeat — majestas tua — deduci

deum.....

Les caractères restitués ici ne sont plus tous lisibles aujourd'hui; mais les copies de Champollion et de M. Prisse s'accordent très-exactement sur ce point. On peut donc ajouter sans crainte les mots essentiels « amener le dieu » à la traduction de M. Birch, qui donne : « My Lord, would his « majesty order that the god... » La lacune qui suit est trop longue pour que j'essaye une conjecture raisonnable sur les mots qui la remplissaient; mais le sens y perd peu de chose, comme on va le voir. Il faut nécessairement restituer quelque chose d'analogue à *L'envoyé de Bachtan arriva* ou *se présenta*, ou mieux encore *fut conduit*. . .

Ligne 13.



Er hen-w — *en renpe* — *23* — *(Pachons 1)* — *chewte* — *hevi* — *Amen* — *au*

Ad regem, in anno 23°, 1° die Pachons, in tempore panegyris Amonis, stante

hen-w — *em chenu* — *Tama*

rege — in — Tama.

Je suis ici M. Birch pour le sens; mais il s'est trompé en plaçant au-dessus du caractère le verbe *set* « célébrer ». On lit encore distinctement les signes phonétiques pour *panégyrie* *hev*. Je reviendrai sur cette fête annuelle du premier Pachons.

Il n'y a ici aucune difficulté; la particule *chewte* « lorsque » a été expliquée par Champollion; la conjonction *em chen* a pour variante phonétique, dans la plupart des textes anciens, : c'est le copte ⲉϧⲟⲩⲛ « intra, intus ». On voit que dans ce mot le vase, ordinairement lu *nu*, prend, par le principe de la polyphonie, la valeur *chen;* mais le déterminatif de l'idée lieu, , prévient toute erreur pour ce cas.

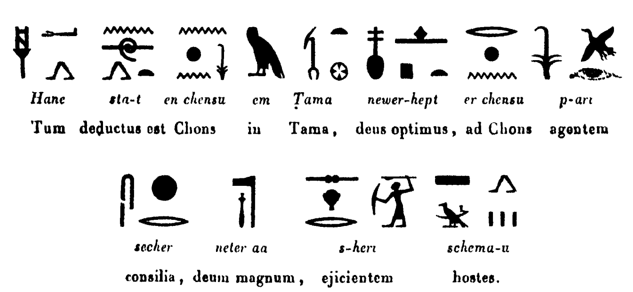
Il n'y a rien à remarquer dans cette phrase, si ce n'est l'orthographe inusitée du verbe HePeT, qui est ordinairement écrit HeTeP; non-seulement il y a ici une métathèse que l'on retrouve dans les formes coptes ϩⲱⲧⲡ et ϩⲱⲡⲧ, mais encore le

t final, écrit par , doit être signalé. Une offrande ainsi figurée, , et qui semble un gâteau de farine; est la variante usuelle du bras tenant la même offrande, , ce qui est le symbole du *don;* M. Birch prétend que, dans les époques pharaoniques, avait toujours la valeur *ma.* Je ne puis me ranger à cet avis; les mots coptes ⲧⲟⲓ « dare », et ⲙⲁⲥ « da » (impératif), attestent bien que, dans la langue antique, il y a eu deux radicaux, *ma* et *ta* signifiant « donner »; le symbole s'appliquait aussi bien à l'un qu'à l'autre, en vertu de la polyphonie. *Ma* s'écrit d'ordinaire avec un *m* complémentaire , ou bien avec le vase sur la main, au lieu du signe , ; mais quand (ou) est seul, je crois qu'il reste habituellement avec la valeur phonétique *ta;* c'est ainsi qu'on l'a employé plusieurs fois dans notre inscription, pour la variante , au lieu de .

Traduction de M. Birch : « My gracious master, « I appear before you on account of the daughter of « the chief of the Bakhtan. » Cette tournure ne tient

pas compte du sens de nem « iterum ». On ne nous a pas dit, il est vrai, que le roi eût déjà prié Chons pour la guérison de sa belle-sœur; mais cela est facile à supposer, puisque l'on peut voir, par les deux dates, que la maladie durait depuis onze ans. Le signe de la première personne, dans , ne porte pas les insignes de la royauté; on pourrait penser que c'est l'envoyé de Bachtan qui parle, mais on observe souvent cette petite inexactitude, et je reste de l'avis de M. Birch; c'est le roi qui parle, car c'est lui seul qui va agir et qui a pu donner les ordres pour la cérémonie qui va suivre.

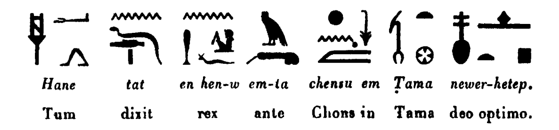
Ligne 14.



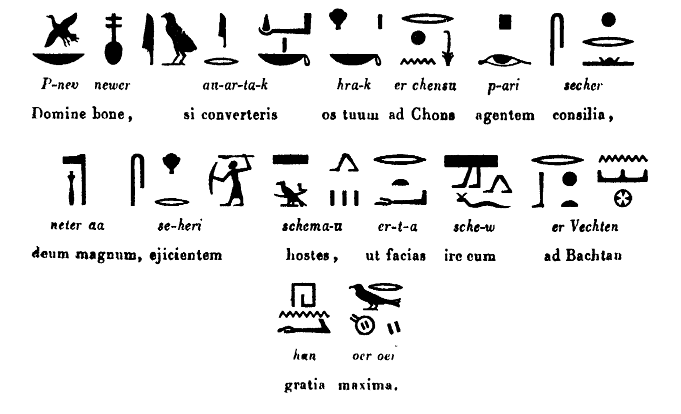
Je me suis expliqué, en commençant, sur ces deux formes du dieu Chons; je ferai seulement remarquer que le verbe se-heri a ici son déterminatif habituel, , le guerrier, repoussant avec son bouclier, et le bras levé pour frapper de sa lance, ou plutôt de sa hache d'armes. *Schema-u*, dans lequel je vois

les puissances ennemies, est suivi des jambes en marche 𓂻.

Le verbe *sta*, qui signifie, au sens propre « remorquer une barque », s'applique symboliquement à la conduite solennelle des dieux ou des grands personnages; on le trouve aussi, pour *amener* ou *faire venir*, dans toutes les nuances de ces mots. Ma traduction n'est que celle de M. Birch; nous différons seulement pour l'explication des titres du dieu.



Tous ces mots ont déjà passé sous nos yeux; notons seulement que, dans le titre de Chons, le rédacteur est revenu, pour cette fois-ci, à l'orthographe usuelle du mot 𓊵𓏏𓊪 *hotep*.



Voici la traduction anglaise de ce passage : « My « good Lord, would you lift up thy face to Chons... « that he should go to the Bakhtan? he assented « (twice?) ». Nous sommes donc d'accord pour le premier membre de phrase, il faut seulement serrer de plus près la locution *au-er-ta-k hra-k*. Le verbe auxiliaire ar, placé avant le radical, compose une des formules conditionnelles ou dubitatives que nous rendons par *si;* la stèle des mineurs d'or en offre un exemple excellent : « Tout ce que tu veux se fait », disent les fonctionnaires au roi Ramsès[1]:

On trouve aussi, à la 17e ligne du même monument : *ar tate-k en mu* « si tu disais à l'eau (de sortir du rocher, elle viendrait à ta parole). »

Notre formule de prière polie doit donc être analysée par la forme dubitative : « si tu tournais ta face vers le dieu Chons ». Observez que le ε dubitatif du copte n'est pas autre chose que ce verbe *ar, er*, devenu

[1] Voy. Prisse, pl. XXI, l. 13; cf. Birch, *loc. cit.*

e par l'oblitération de l'*r* finale, comme la particule ⲉ, qui a remplacé [hieroglyph] *er*.

Le vocatif *p-nev nowre* « domine bone », nous montre, pour la seconde fois, l'emploi de l'article avec le nom au vocatif, il faut aussi tenir note de cette particularité, qui pourrait embarrasser dans des phrases moins claires. M. Birch a omis cette forme du vocatif dans son Abrégé précité.

La formule *han oër* (bis) est plus difficile; la traduction que M. Birch propose, avec le signe du doute, ne tient pas compte du mot *oër*, avec l'addition [hieroglyph] *sep 2* « bis ». Ce dernier signe, par la réduplication du mot, forme une sorte de superlatif; on en a un exemple très-clair dans la locution adverbiale [hieroglyph] *er aker aker*, qu'on rencontre très-fréquemment dans les papyrus, et qui signifie « extrêmement », tant en bonne qu'en mauvaise part[1]. *Oër oër* signifie donc ici « très-grand ». La même locution, à la ligne suivante, est augmentée de *ape* [hieroglyph], qui ajoute encore un degré à ce superlatif. M. Birch traduit le mot *han* [hieroglyph] par « consentir ». Je le rapporte, comme lui, à la racine copte ϩⲛⲉ « velle »; le déterminatif [hieroglyph] est celui des mouvements et des sensations agréables et favorables; mais pour justifier les épithètes *oër* (bis), *très-grande* et *ape oër* (bis), *très-insigne*, il faut ici la nuance de *grâce*, *faveur;*

[1] Ce sens de *er aker* a échappé à M. Birch dans la stèle des mineurs d'or, l. 21, *cher her-s ken-ta her-mu er aker,* traduisez : « sed via « ejus carens aqua omnino. » (Voy. ci-dessus, p. 142.)

elle s'applique également bien à la ligne 20ᵉ, où nous retrouverons ce mot. On ne comprendrait pas, d'ailleurs, pourquoi le dieu consentirait *deux fois*, et si le mot *han* était ici le verbe *consentir*, il y aurait eu de toute nécessité le pronom ⲭⲱ, pour le rattacher au sujet. *Han* est donc un substantif qualifié par *oër oër*.

(La suite à un prochain numéro.)

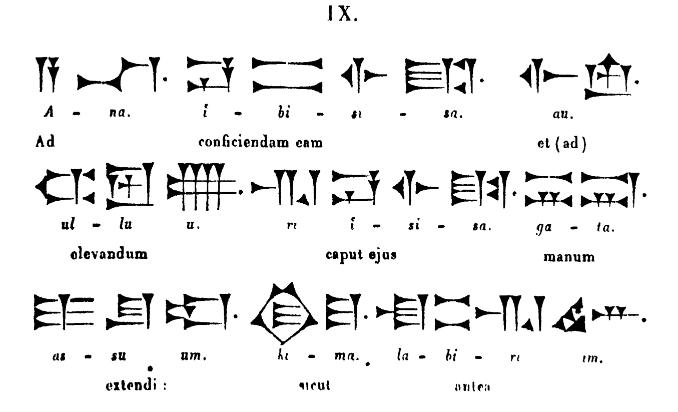
ÉTUDES ASSYRIENNES.

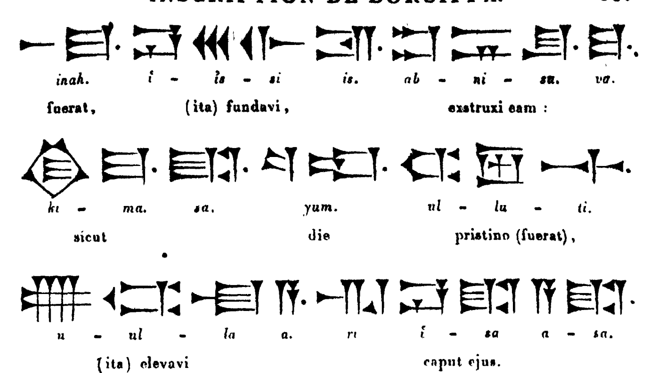
INSCRIPTION DE BORSIPPA,

RELATIVE À LA RESTAURATION DE LA TOUR DES LANGUES PAR NABUCHODONOSOR.

(Suite.)

IX.





Il n'y a pas de difficultés dans la phrase. Le verbe *assum* אשם vient de שום « mettre, émettre ». Nous avons vu déjà que quelquefois le שׂ de l'hébreu et du chaldaïque se change en שׁ en assyrien, contrairement à la règle qui nous enseigne la permutation du שׂ et du ס dans la langue de Ninive, comme elle a lieu en syriaque. Il est possible que, dans l'origine, le שׂ et le שׁ de l'hébreu aient été identiques, et que la distinction que la ponctuation y a introduite ne soit que l'effet d'une prononciation plus moderne. Je ne crois pas, contrairement à quelques grammairiens, que jamais il ait existé, dans ces temps postérieurs, une différence entre le שׂ et le ס.

Les deux termes *ibisisa* et *ullū* sont des infinitifs : l'un, עבשׁשׁא, est celui du kal, avec le suffixe de la 3e pers. féminine; l'autre, עלו, celui du paël de עלה. On sait que l'infinitif du paël se forme פַּעֵּל; nous citons, parmi beaucoup d'exemples : דַּנֵּן, נַפֵּר, דַּפֵּק,

שַׁלֵּם, dont les impératifs correspondants seraient דְּגֹן,
שַׁלֵּם, דַּמֵּק, גַּמֵּר.

Les deux phrases suivantes ne se trouvent pas sur le baril qui seul nous fournit la fin du dernier paragraphe; mais l'ensemble en est tellement important, qu'il faut voir dans cette omission une des nombreuses inadvertances dont les textes assyriens nous montrent des exemples.

Le sens du passage est clair. Nabuchodonosor se glorifie d'avoir reconstruit l'édifice tel qu'il avait été dans les temps très-reculés. Comment pouvait-il avoir une notion de l'état du temple dans ces antiques époques? Voilà ce que nous ignorons; probablement une tradition conservée parmi les Chaldéens l'aura guidé dans son œuvre.

Le mot *labirim* לְעִבְרִם veut dire « auparavant », et vient du mot si connu des langues sémitiques עבר « passer ». Le terme est intéressant, parce qu'il offre un des cas très-rares de la conservation de la lettre servile ל, qui, généralement, a dû céder en assyrien à אַן. Nous avons encore dans le dialecte babylonien des Achéménides, influencé déjà par l'hébreu et l'araméen, *lapani* לפני « devant ».

Il est curieux que cette expression לְעִבְרִם se rencontre, au sujet de la mimmation, avec l'hébreu בטרם, qui, certainement, a son origine dans la racine טרה « être nouveau », d'où vient aussi טרום « pas encore ». טרם a la même signification; et בטרם veut dire littéralement « dans le temps nouveau », c'est-à-dire « jadis ».

Quoique les deux lettres ne nuisent pas à la lucidité du sens, elles présentent cependant des difficultés. Le trait horizontal a les valeurs syllabiques de *as*, *dil* et *rav*, ensuite il exprime la préposition *ina* « dans ». En outre, il semble exprimer le verbe היה « être », et surtout le niphal נהיה, qui se trouve également en hébreu, avec la signification de « avoir été, n'être pas, cesser ». Je croirais volontiers que le simple trait exprime la forme verbale *inah*, qu'on trouve souvent dans les passages ayant rapport aux temples détruits, par exemple dans le prisme historique de Tiglatpileser Ier (col. 7).

641. *sani.* *il* - *lik.* *va.*

DCXLI. anni præteriere,

fuere.

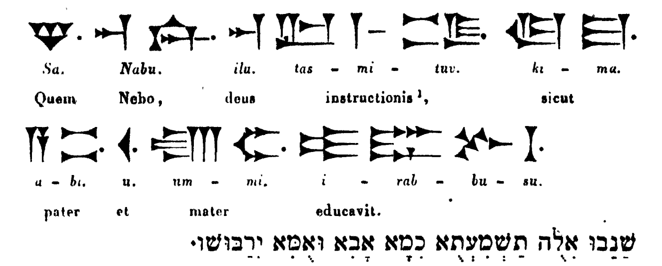
תרמא שני ילך ינהה.

Le caractère devrait donc être transcrit ינהה, et être regardé comme un niphal anomal de היה, avec le נ conservé. Cette opinion acquiert de la vraisemblance par le fait que le *va*, qui, comme nous avons vu, finit les phrases et ne se met qu'après les formes verbales (s'il n'exprime pas le verbe substantif), se trouve souvent seul dans la même locution, sans être précédé du clou horizontal.

La syllabe *ma* ou *va*, qui peut-être a quelque

rapport avec la syllabe מו des textes poétiques de la Bible, a fréquemment un *u* devant elle ; nous avons ainsi le masculin irrégulier אַבְנִישׁוּ pour אַבְנִישָׁא.

La dernière phrase de ce paragraphe est très-claire. Le mot כְּמָא s'emploie comme l'hébreu כְּמוֹ, pour toutes sortes de comparaisons, par exemple כְּמָא נוּנִי « comme des poissons », כְּמָא חַצְבַת « comme du khesbet ». Il rend aussi le perse *avathâ* « ainsi ». Nous citons un beau passage de Sardanapale V, dans lequel ce roi dit de lui-même :



La combinaison כְּמָאשׁ est usitée souvent devant des verbes et des phrases où il faut, comme ici, suppléer le verbe substantif. Le sens est : « comme cela avait été dans le temps antérieur, ainsi j'en ai élevé le faîte. »

Le mot *ullut* vient probablement de עלה « monter »; cependant cela n'est pas sûr, car dans les inscriptions trilingues, *ulla, ulli, ullut* et *ullit*, est employé comme un démonstratif qui rend le perse *ava*

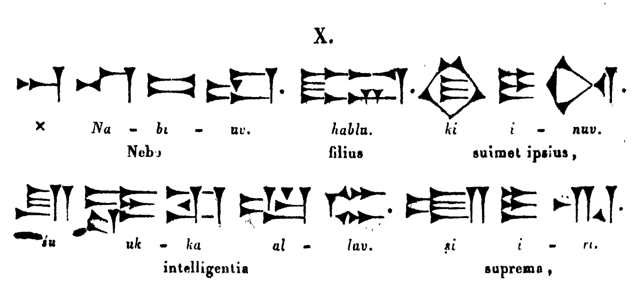
[1] Ou « quem Nebo et *dea* instructionis sicut pater et mater *educarunt.* » Et j'ai maintenant acquis la preuve que cette interprétation, que j'avais admise d'abord, est la seule vraie.

« celui-là », et il est rapproché de אלה, אלין, اولائك, qui ont le même sens. Dans le cas où l'assyrien *ullut* que nous lisons ici serait identique avec le *ullut* des textes achéméniens, le passage se transcrirait יום אלת, et se traduirait par « dans ce jour-là ». Nous faisons observer que le perse *haca paruviyata* « depuis l'antiquité » est rendu à Bisoutoun (l. 3), par *ultu ullu.* M. Rawlinson compare ce terme à une locution très-commune dans les textes; mais le savant anglais dit lui-même que le passage (l. 3) est mutilé; un terme analogue (l. 18) où il voit , doit probablement être lu *yum ruḥuk* יום רחק [1].

Les deux passages de l'inscription de Bisoutoun ne prouvent donc ni pour ni contre cette dernière interprétation.

La partie essentielle de l'inscription finit ici; ce qui suit est l'épilogue, une prière adressée aux dieux Nebo et Mérodach, de bénir et de protéger le monarque.

X.



[1] Voyez Layard, pl. LXXXV, l. 16, et pl. LXXXVI, l. 18. Ce terme rend également la locution perse citée ci-dessus.

si it - lu - tu. na - ra am.

dominator exaltans

Marduk. i ip - si - tu u - a.

Merodachum, operibus meis

a - na. da - mi ik - tu. ha - di is.

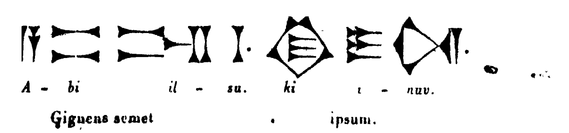
ad auctoritatem (conservandam) omnino

ap - li is.

fave.

Les termes *hablu kīnuv* חבלא כינא doivent être rendus par « le fils de lui-même ». Nous nous sommes déjà expliqué sur le rapport qui existe entre les idées d'*être* et de *même*, exprimées toutes deux par le verbe כון. A ces deux idées se rattache l'acception d'éternité, qui est inhérente à la notion de l'être.

Dans notre passage, le sens *lui-même* est assuré par une variante d'épithète, variante qui se rencontre aussi souvent que la phrase de notre texte; elle est (voy. par exemple, Inscr. de Londres, col. I, l. 33):



הרלושו רינא

Nebo est le dieu de l'intelligence qui, d'après la belle idée des Chaldéens, s'engendre par elle-même; c'est la divine sagesse qui, sans avoir créé le monde, en conserve les lois immuables. Ce Dieu surveille les légions du ciel et de la terre, et il règle l'ordre établi sur la terre; car c'est de sa main que les rois tiennent leur sceptre et leur supériorité.

Des deux textes, l'un écrit le mot fils par le monogramme, l'autre en toutes lettres *abluv*.

Le terme *śukkallu ṣīru* est une épithète constante de Nebo. Nous transcrivons l'expression סַכַּלָא צִירָא, et nous la comparons à la racine sémitique סכל, שׂכל « être intelligent[1] ». Par une suite bizarre d'enchaînements d'idées qui, du reste, est loin d'être isolée dans les idiomes de Sem, cette racine signifie, en chaldaïque et en hébreu même (car le ס et le שׂ y sont identiques), et sagesse et folie. La forme assyrienne dérive du paël, et rappelle le chaldaïque שַׂכּוּל. Dans l'arabe, la seconde forme, qui correspond au paël, implique seule l'idée de la conception, formation, création; nous rappelons شكّل et تشكيل.

Le mot *śukkallu* se trouve aussi écrit , *śuk-kal-lu*, et nous remarquons que la lettre a ici, probablement par anomalie, la valeur de *śuk*. La syllabe *śuk* est rendue par dans les syllabaires.

[1] Au reste, *śukkallu* pourrait n'être pas sémitique, et rendre un mot touranien signifiant *roi*, allié au scythique Σχολόται, d'Hérodote.

tandis que 𒈦 n'est ordinairement employé que pour les combinaisons suivantes :

su uk, ṣu uk, zu uk.

Le monogramme usité pour *śukkallu* est 𒈛, l'archaïque 𒈛, dont les valeurs syllabiques sont *luḥ* et *riḥ*. La valeur idéographique est constatée par le syllabaire K. 62, et confirmée par le passage col. IV, l. 18 de l'Inscription de Londres (voy. p. 181) où, dans cette même phrase, le monogramme est employé.

L'épithète *sitluṭu* est le *nomen actoris* de l'iphtaal, d'après la forme פִּתְעַל, et se transcrit שִׁתְלַט; nous avons déjà rattaché à la même formation, et עִתּוּר et פִּתְקָד (Bis. l. 8). Nous n'avons pas besoin de citer les langues sémitiques pour prouver la signification de שלט; tout le monde connaît l'expression qui désigne la royauté musulmane et arabe. Dans l'inscription de Nakch-i-Roustam se rencontrent les termes persan پادشاه et arabe سلطان. Le mot iranien provient du perse *pâtikhsaya*, de *pati-khsi*, qu'on lit dans l'inscription sépulcrale de Darius Ier. La phrase : *adamsâm patiyakhsaiy* est traduite par l'assyrien :

In. ili - su - nu. sa al - ṭa. ibus.

De iis imperium exercebam.

אִן עֲלֵישׁוּן שַׁלְטָא אֶעְבֻּשׁ:

Le mot *sultan* se trouve en assyrien (Botta, pl. CXLV, 2 l. 1); il y est, chose étrange, appliqué au Pharaon Sebech, adversaire de Sargon; on y lit :

Sab ' *i..* × *sil* - *ṭan* - *nu.*

Sebechus imperator

× *Mu* - *ṣu* - *ri.*

Ægypti.

שבחי שלטנא מצר

Nebo est nommé *naram Marduk*, celui qui exalte Mérodach, et prié de faire prospérer les œuvres de Nabuchodonosor. La dernière phrase de ce paragraphe nécessite des éclaircissements, à cause des deux mots obscurs *damikti* et *naplis.*

Quant à ce dernier mot, le baril du temple de Mylitta nous démontre que c'est un impératif du niphal au masculin; car, dans le document cité, le roi s'adresse à la déesse par *napliśi* נִפָּלְסִי, la même forme au féminin. L'exemplaire de M. le duc de Luynes, le seul qui soit bien conservé, nous rend le service de faciliter l'analyse grammaticale de *napliś*, et de rectifier ainsi une première opinion, d'après laquelle nous y voyions la 1re personne du pluriel de פלץ.

Le verbe פלס signifie « peser » : donc le niphal veut dire « être pesé », et ensuite « être propice ». La notion passe par les transitions de « être juste, être modéré ». Remarquons ici que l'allemand présente exactement la même manière de s'exprimer : *wiegen*

veut dire « peser », et *gewogen sein* « être pesé » signifie « être favorable ».

Ainsi, le niphal de פלס acquiert la signification active de protéger, ayant à l'accusatif le régime qui est, dans ce cas-ci, *ipsttūa* עבשיתוי « mes œuvres ». Nous devons dire que se met souvent pour , combinaison qui répugnait à l'oreille assyrienne.

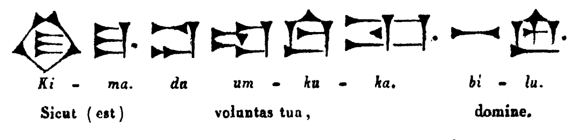
Damikti דמקת est encore plus difficile que נִפְלַס, et l'incertitude que l'on peut avoir sur la véritable signification de דמק est d'autant plus singulière, que la racine, essentiellement assyrienne, se trouve dans les inscriptions trilingues.

Dans le préambule des inscriptions perses, il est dit qu'Ormuzd a donné aux hommes la *siyâtis*, et ce terme perse est traduit par un mot assyrien, *dumḳu*, écrit, ou en caractères syllabiques, ou souvent *TUM. KI.* L'inscription de Hamadan, seule, interprète le mot iranien par *gabbi nuḥsu*, גבי נחשא, ce qui peut se traduire par « paroles de la prédiction, révélation ».

Si le sens du mot *siyâtis* était aussi clair qu'il est obscur, on pourrait trancher la question. Malheureusement, aucune conjecture (y compris la mienne, qui le traduit par *supériorité*, en le rattachant à la racine *khsi*, sanscrit क्षि *kshi*, dominari), n'a jusqu'ici pu être regardée comme une explication sur laquelle on ne revient pas. Je crois cependant que la meilleure est

encore celle que j'ai proposée, quoique j'aie penché à voir dans *siyâtis* une forme plus primitive du sanscrit ख्याति « enunciatio, éclaircissement »; et il paraît certain que ce mot *siyâtis* est la source du persan شاد « lumière » et « joie ».

Les notions de *supériorité* et de *volonté* se tiennent de près, et il est clair que ce sens prévaut pour le mot דמק. Nous citons une phrase de Nabuchodonosor (Inscription de Londres, col. I, sub fine) :



כְּמָא דְמָקְךָ בְּעְלָא.

La philologie comparée porte peu de secours dans ce cas spécial. Nous en rapprochons l'arabe دمق « insérer, adapter »; cette idée est assez voisine de l'idée générale qui prévaut dans le terme assyrien. Rappelons ici que, du mot allemand *fügen* « joindre », viennent *fügung* « destinée divine », *fug* « droit », *befugniss* « autorité morale pour faire quelque chose », et que la racine germanique est étymologiquement identique au radical latin *pac*, d'où *paciscor*, *pactum*, *pax*.

Le mot *dumuk* דמק diffère, quant à sa signification, de דְּמַקְתִּי, auquel s'applique fort bien l'acception de « force, puissance, autorité ». Celle de דמקת s'applique aussi à des œuvres de constructions puissantes. Le dieu Lunus est qualifié dans l'Inscription de

Londres (col. IV, l. 61 *sq.*) : *nas ṣaddu damiktiya*, נָשׂ צִדָּא דַמִקְתִי « qui soutient le côté de mon autorité », tandis qu'il est nommé dans la même colonne (l. 25) *mudammik idatiya*, qui doit se transcrire מְדַמִּק יְדַעְתִּי « qui m'inspire mes sentences ».

Bref, nous nous arrêtons à la signification de *puissance morale* pour *damikti*. C'est l'autorité, tandis que la *puissance matérielle* est rendue par דְנוּת, רְבוּת.

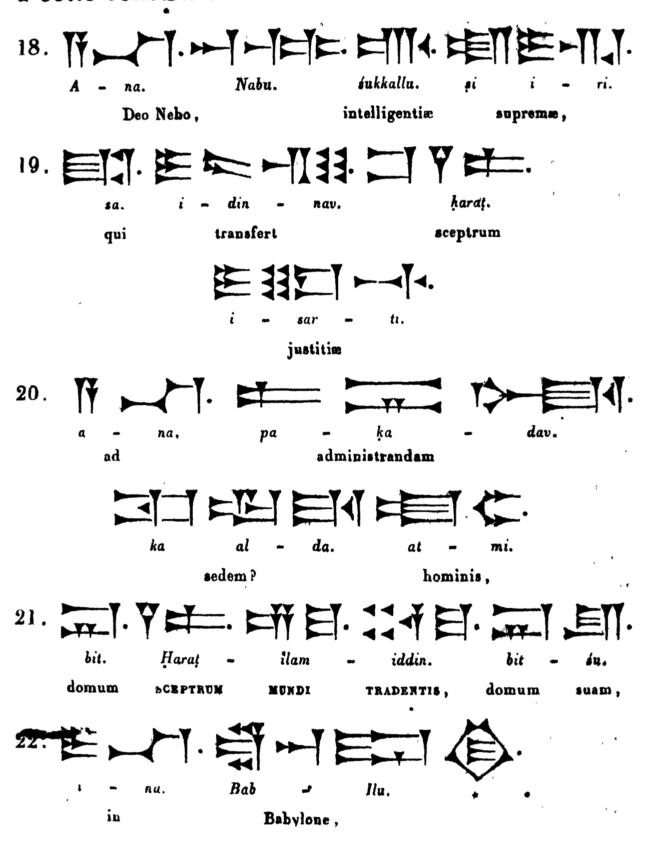
Le mot *ḥadis* est un adverbe et doit se transcrire חֲדִשׁ ; il appartient à la racine אחד « un », et signifie, selon nous « uniformément, complétement, tout à fait ». Le mot assyrien *ḥadis* se rapproche de la forme chaldaïque חד ; la racine commune aux autres idiomes sémitiques ne s'est conservée que dans ce mot, car le chiffre *un* se dit עִשְׁתֵּן. Ce dernier fait semblerait anomal, s'il ne donnait pas tout d'un coup, et d'une manière entièrement incontestable, l'explication du nombre hébraïque *onze*. Dans le mot עשתי־עשר seul est conservé l'ancien nom de nombre עִשְׁתֵּן, et la découverte de l'assyrien écarte ainsi toutes les étymologies qui, plus étranges les unes que les autres, s'étaient formées à ce sujet.

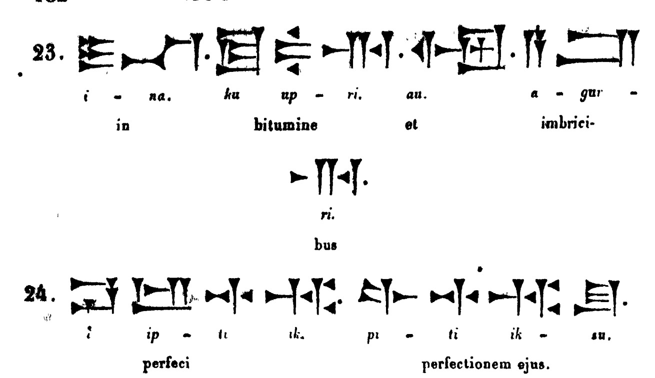
Cet exemple montrera jusqu'à l'évidence qu'une racine, quoiqu'elle ne se trouve qu'en assyrien, n'en appartient pas moins au fond qui, dans le principe, était commun aux Sémites.

Le sens de cette dernière phrase est donc :

« Sois en tous points favorable à mes œuvres, pour que je conserve mon autorité ».

Dans toutes les inscriptions, certaines prières sont adressées aux dieux; celle-ci convient à Nébo, qui repose dans la tour, comme nous l'avons vu plus haut. Il avait aussi un temple à Babylone, et nous ne pouvons nous empêcher de citer un beau passage de l'Inscription de Londres (col. IV, l. 18 *sqq.*), qui a trait à cette construction.





אן נבו סכלא צירא· שידנא חרט ישרתא אן פקד כלדא אדמא·
בית חרט־עלם־ידן ביתסו אן בבלו אן כפרא ואגרי אפתק
פתקשו·

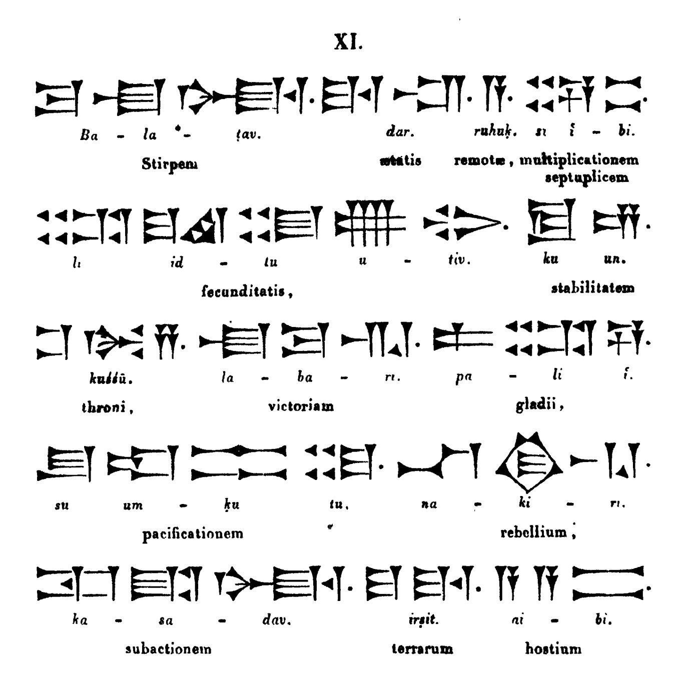
« Au dieu Nebo, à l'intelligence suprême, qui transfère le sceptre de la justice pour le gouvernement du séjour de l'homme, j'ai bâti le temple de *Haraṭ-ilam-iddin*, son temple, dans Babylone, en bitume et en briques ».

(Le mot *Haraṭ-ilam-iddin* semble être un nom mystique de Nebo anthropomorphisé, et il rappelle la formation des autres noms propres des Assyriens. Tous les dieux du Panthéon assyrien en ont porté de semblables. Le mot *kalda admi* rappelle le nom de la Chaldée; mais je ne crois pas qu'il lui soit étymologiquement identique; car on lit aussi *kalada admi*. Le terme est d'une extrême difficulté; il est probable que le nom de Chaldée en a été rapproché, comme par un jeu de mots, quoiqu'il y soit étranger. *Kaśdim*, en

touranien, signifie simplement *Mesopotamia*, *Sennaar* שנינהר *Interamnes*[1].)

Après cette digression, retournons à notre texte.

XI.

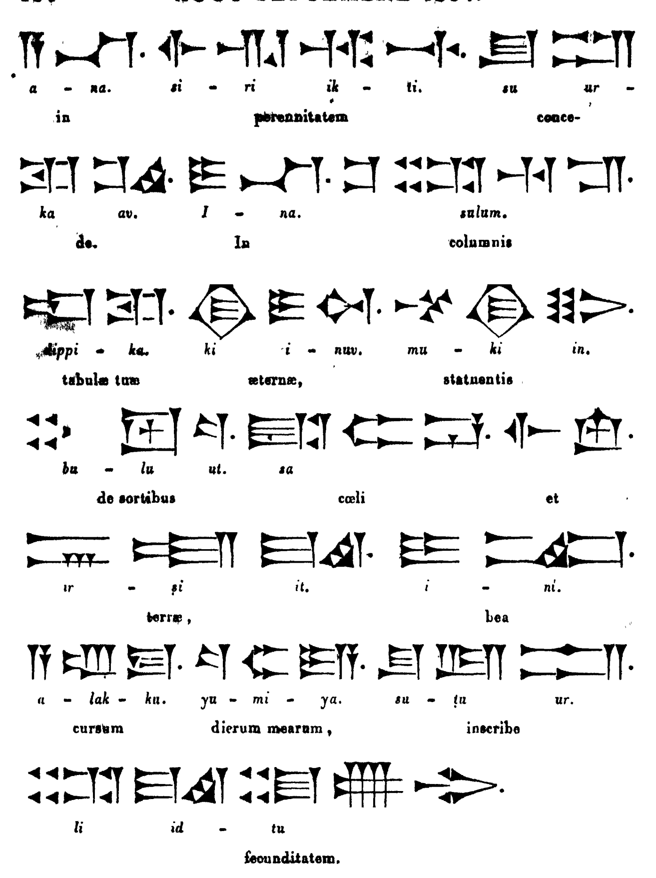


[1] Nous nous permettons l'exposition suivante, quoiqu'elle ne se rattache pas précisément au texte de Borsippa, pour prouver que *Our kasdim* n'est pas une ville, mais l'expression touranienne pour désigner la Mésopotamie :

vur signifie « rive, terre », magyar *or-szag*.

kaś signifie « deux », magyar *ket*.

dim (*div, tim, tiv*) signifie « eau », magyar *tö*, *tenger*.



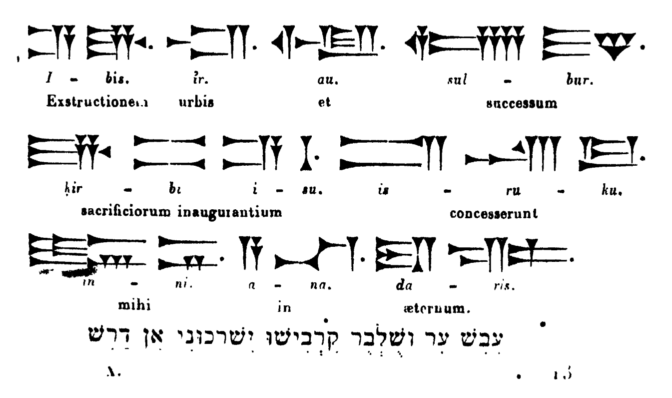
La première phrase se compose d'une suite d'accusatifs, régis par le verbe *surkav*. Nous allons d'abord expliquer celui-ci : c'est l'impératif paragogique de שרך « accorder ». L'impératif simple se dit שְׁרֹךְ, avec la prolongation שִׁרְכָא. Nous avons déjà eu occa-

sion de nous occuper de ce verbe lorsque nous avons interprété la racine שכן, que nous considérons comme un kal, dérivé d'un shaphel de כון. Ainsi שרך n'est, dans l'origine, autre chose que la même voix verbale de ארך « être long, parvenir ». Par une suite d'enchaînements d'idées, le shaphel acquiert la signification d'*accorder*, précisément comme de l'allemand *lang* provient le verbe *erlangen* « obtenir ».

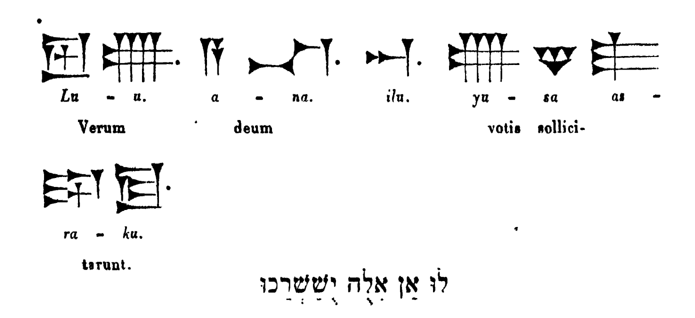
Le verbe שרך, dont l'expression idéographique est ⟨signe cunéiforme⟩, également employé pour שכן, se trouve assez souvent dans les inscriptions assyriennes. Nous citons :

Kal . . . . יִשְׁרַךְ 3ᵉ pers. sing. « il accorda ».
יִשְׁרְכוּ 3ᵉ pers. plur. « ils accordèrent ».
Shaphel. יִשְׁשָׁרְכוּ 3ᵉ pers. pl. « ils invoquèrent » (c'est-à-dire « ils se firent accorder »).

Le kal se trouve dans la phrase qui finit toutes les inscriptions gravées sur les plaques de revers de Khorsabad :

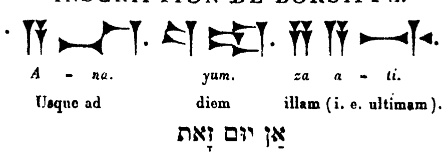


Sur le caillou de Michaux (col. 2, l. 10), on lit:



Le mot *sirikti* est écrit , *si-rik-ti* dans les barils de Nabouimtouk; nous savons, par cette variante, que la seconde lettre a la valeur de *rik*. Nous voyons dans ce mot, non pas un infinitif renforçant l'idée exprimée par l'impératif שרכא, mais bien un tout autre mot se rattachant à l'araméen שרכתא «postérité». On trouve souvent dans les inscriptions assyriennes de ces allitérations, formées par des mots d'une prononciation rapprochée, mais d'une acception différente.

La formule, très-fréquente dans les inscriptions de Babylone, de אן שרכתא שרכא, signifie, selon nous, «accorde pour toujours». Les deux premiers termes de cette locution répondent à celle de אן דרש, de l'inscription de Sargon que nous venons de citer; une autre manière, usitée dans beaucoup de textes (par exemple, le prisme de Tiglatpileser I^er^, le caillou de Michaux), est :



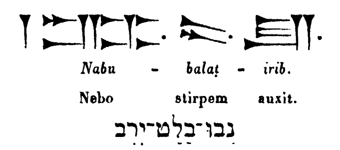
Revenons maintenant aux différents régimes dépendants de שִׁרְכָא.

Le premier mot est , *balaṭav.* Le signe cunéiforme remplace *da av, da am;* mais on se rappellera que le caractère commençant le nom assyrien de Darius exprime également un *ṭet,* avec la motion *a.* Nous savons que, dans ce cas-ci, le mot se transcrit בלט, parce que son dernier caractère se trouve souvent remplacé par *ṭu.* Le sens de ce terme est « souche, race », et il est propre à l'assyrien. La racine בלט ne se trouve pas dans l'hébreu biblique, mais bien dans le rabbinique et en arménien, où elle a la signification *prominere;* en arabe, elle veut dire « répandre (des pierres) », et بلّوط veut dire « le gland », et ensuite « le chêne ». Les notions de répandre et d'engendrer se touchent de très-près dans toutes les langues; nous n'avons qu'à rappeler le grec *σπέρμα*, de *σπείρειν*; l'hébreu זרע lui-même a les deux notions réunies. On trouve ce mot *balaṭ* dans des inscriptions où sa signification ne laisse pas de doute. Le monogramme exprimant le terme assyrien בלט est le signe syllabique *din* et *tin,* formé en assyrien , en babylonien . Nous lisons dans le syllabaire K, 110 :

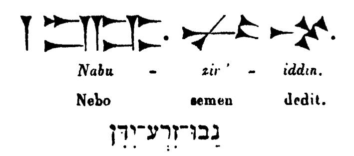
Ti *in* *ba* - *la* - *ṭu*

Stirps. בלטא

La comparaison des monuments de Ninive avec ceux de Babylone montre à l'évidence l'identité complète des deux caractères; ils permutent même dans les inscriptions postérieures de Ninive, où l'influence du style de Babylone se fait déjà sentir. Ce monogramme entre dans le groupe idéographique qui rend le nom de Babylone, et dont nous avons parlé plus haut, , *DIN. TIR. KI*; l'explication de ce groupe est fort obscure. Nous lisons le caractère aussi dans le nom du père du roi Nabonid :



Ce nom correspond, pour le sens, avec celui de Nebozaradan de la Bible, exprimé dans les inscriptions de Babylone par le groupe suivant :



Le groupe complétant *balaṭav* est écrit DA. IR. A; je n'ai pas besoin de dire que ces lettres n'expriment

pas le *son* de *da 'ira*, qui serait rendu : *da 'i-ra*. Il se pourrait pourtant que *da ir* formât, à lui seul, le mot sémitique דהר, دهر, identique à l'hébreu et à l'araméen דר. Cela est même plus que probable. Quant à 𒊒, cette lettre a le son syllabique de *ruk*, probablement parce que les idées de goutte et de mouiller, qui constituent sa valeur première, et dont l'image a concouru à sa formation, se trouvent exprimées par la racine sémitique רוק et רוך. Souvent nous trouvons DA. IR. A. TI, où TI n'est autre chose que le complément phonétique de רחקת. On lit dans une inscription que nous avons trouvée à Babylone :

Ba - la aṭ. yumi. ru - ḳu - ti.

Stirpem dierum remotorum.

בלט ימי רחקתא

La signification de *ruḳuti* est assurée et par la comparaison avec l'hébreu, et par les textes assyriens de Persépolis, où ce mot *rukti* traduit l'arien *duraiy* (sanscrit दूरे *dûré*) « au lointain ».

La prière suivante est pour rendre les naissances sept fois plus fécondes. *si i-bi* est le verbe dérivé du nombre sept שבע ; il y a, comme souvent ailleurs, un déplacement du ע, qui du reste était et est encore aujourd'hui moins perceptible dans la prononciation en usage dans ces contrées. Le ע final étant très-difficile à rendre par l'écriture anarienne, on le faisait pour cela déjà sen-

tir dans la première syllabe; personne n'ignore que les lettres emphatiques de l'arabe exercent la même force rétroactive dans la prononciation.

Inutile de dire que ce fait ne se produit que quand le ע se trouve à la fin d'un mot, sans être mû par une voyelle, comme en שבע, que l'on écrit שעב; mais la véritable place que la lettre prend dans la racine nous est révélée par la transcription des formes grammaticales où le ע finit un groupe syllabique. Ainsi nous lisons souvent (par exemple, Inscription de Londres, col. X, l. 8 et ailleurs) :

לשבע לדתות

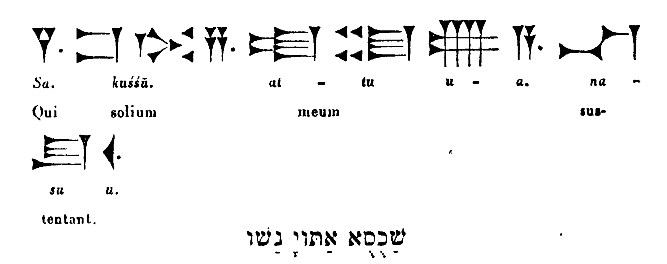
Cet exemple nous démontre que la racine est שבע, et non שעב; car le précatif de שעב serait écrit *lusib*.

Lidtut est un mot abstrait, formé de la racine אלד « engendrer », l'hébreu ילד; l'infinitif assyrien, correspondant à l'hébraïque לדת, est לדת, et de cet infinitif on a fait un substantif par la syllabe ות, לדתות, ayant le sens de « maternité, fécondité ».

Ce mot est différent du mot תלדתא, rappelant l'hébreu תולדת, et qui veut dire « naissance, accouchement ».

Passons à la troisième demande, la *stabilité du trône*. Nous n'avons pas à répéter ce que nous avons dit au sujet de כון « la solidité ». Quant à

IṢ. GU. ZA, les deux derniers signes indiquent « grandeur », et le premier signifie « bois » ; le tout est donc « bois de la grandeur ». Le sens de ce groupe pourrait être tout autre chose que trône, car les idées de sceptre, lance, parasol, roue, chariot, y répondent aussi ; mais une foule de passages démontrent que c'est bien le *siége* de la royauté. D'ailleurs le groupe traduit le mot perse *gâthu* (le persan گاه) dans l'inscription de Nakch-i-Roustam, l. 26. On lit dans l'original : *tyaiy gâthum barañtiy* « qui supportent mon trône », et dans la traduction :



La prononciation de ce mot, qui n'est jamais écrit phonétiquement dans les inscriptions, est constatée par un syllabaire de Londres, où l'on voit, en regard du groupe de notre texte, le terme *ku uś-śu u, kuśśū.*

La proposition suivante est très-intéressante à cause du mot *labar*, qu'elle contient. Nous reconnaissons dans ce mot assyrien le prototype du fameux *labarum* de Constantin, dont on soupçonnait depuis longtemps l'origine orientale. Les astrologues chal-

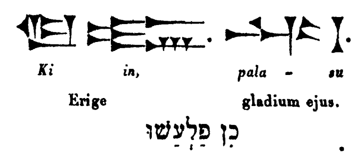
déens auront introduit à Rome l'expression qui nous occupe : elle est souvent associée à un terme *pali* qui a également une signification (celle d'étain) dans le langage alchimiste.

Quant à *labar*, il doit signifier « succès, victoire », et il se retrouve souvent dans les inscriptions dans ce sens. Je vois, en *pali*, le pluriel de פלע : פלעי. Ce dernier figure dans les textes comme insigne de la puissance royale ; l'arabe فلج veut dire « gloire », de فلع « fendre », qui est parent de פלא, פלי, פלח, qui ont le même sens. Nous lisons dans les inscriptions de Sargon :

(*pal* est expliqué par *palū* dans un syllabaire : en est le pluriel, et quelques exemplaires de l'inscription des taureaux de Khorsabad écrivent *pali* en lettres phonétiques.)

Dans une inscription de Khorsabad, adressée à Ninip-Sardan, et que nous désignons sous le nom de *l'Inscription du vestiaire*, on lit :

[1] Au lieu de *musalbir* מְשַׁלְבַּר, on lit dans les barils de Sargon *mu-lab-bir* מְלַבֵּר. Le premier est le shaphel, le second le paël de la racine לבר.



La pacification des rebelles est le cinquième point que demande au dieu protecteur le roi de Babylone. J'ai choisi le terme de *pacification*, parce qu'il rappelle le fameux mot latin qui désignait le presque anéantissement d'une nation réduite. Le mot assyrien est שַׁמְקַת, infinitif du shaphel de מקת, qui ne se trouve, que je sache, que dans cette voix seule, mais qui s'y lit très-fréquemment. En arabe, مقت veut dire « haïr », مقط « briser ». Je crois qu'il faut se tenir à la première racine, qui rend les lettres assyriennes, de sorte que la signification première de שמקת est « faire haïr, rendre odieux ». On rencontre souvent l'aoriste écrit :

sam - kit.

Le génitif *nakiri* est très-clair; c'est le participe au pluriel de נכר, l'arabe نكر, qui, à Bisoutoun, traduit le verbe perse signifiant rébellion. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de ce verbe dont le monogramme est .

Nous pouvons, à l'égard de ce signe, presque inconnu comme caractère phonétique, poursuivre l'histoire de la formation de l'écriture. Deux syllabaires différents nous disent qu'il exprime l'idée de נכר « se révolter »; une autre tablette et les passages de beau-

coup d'inscriptions nous témoignent qu'il signifie de même רנה « donner, créer ». Subsidiairement, et seulement dans les noms de Sennachérib et d'Assarhaddon, il exprime l'idée de frère. Le syllabaire K. 62 lui attribue les valeurs de *pap* et de *kur*, dont la dernière, *kur*, n'est pas même syllabique, mais dérive du mot assyrien : *nakar*.

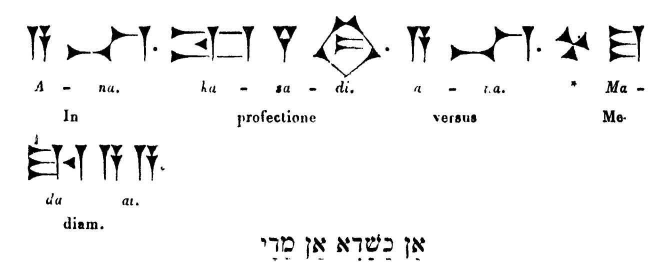
D'où provient cette coïncidence de valeurs si différentes? Le médo-scythique nous donne le mot de l'énigme. Cet idiome traduit le perse *adâ* « il a créé » par *biptusda*, et le perse *hamathriya abava* « il se révolte » par *bibda*. Le son syllabique de la lettre a donc été la raison pour laquelle deux idées aussi différentes ont été exprimées par le même caractère. On sait que dans la langue, relativement moderne des Médo-Scythes, le *bi* et le *pa* se confondent, de sorte que l'équivalence de *bip* et de *pap* ne soulève aucune difficulté quelconque. Nous ignorons quelle était l'objet recélé sous cet hiéroglyphe, peut-être était-ce la hache, attribut du démiurge et de l'ennemi.

Et parce que le signe avait la signification de *pap*, les Assyriens lui donnèrent la valeur idéographique de leur mot *pappu* (v. K. 62), nom familier de frère; c'est pour cela que ce signe s'emploie quelquefois comme équivalent de , qui rend ordinairement l'idée de frère.

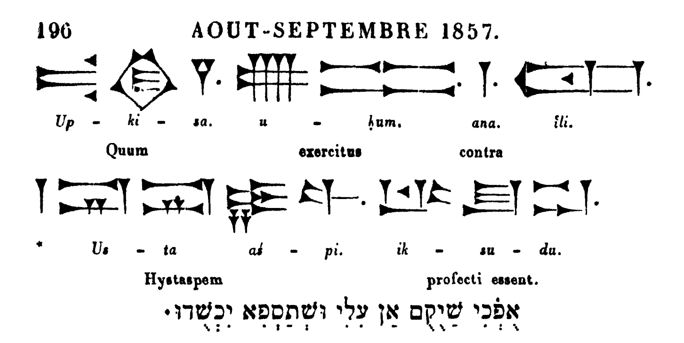
Les inscriptions de Ninive nous fournissent des passages analogues à celui de notre texte; nous citons une phrase qui se retrouve dans presque toutes les inscriptions de Sargon :

La conquête des pays ennemis est le dernier souhait de Nabuchodonosor. Le texte porte כשר ארצת איבי.

Le verbe כשר est une racine essentiellement assyrienne, dont la signification nous est révélée par la traduction de Bisoutoun, et a déjà été établie par M. Rawlinson (*Memoir on the babylonian and assyrian inscriptions*, pages C et CI). On lit dans ce texte, l. 57 :



Cette phrase traduit celle-ci de l'original perse : *yathâ Mâdam parâraçam*. Le passage *yathâ hauva kâra parâraça abiy Vistâçpam* « lorsque cette armée s'avança vers Hystaspe » est traduit par l'assyrien (l. 66) de la manière suivante :



Le verbe כשד est d'un emploi très-fréquent dans les inscriptions de Ninive. Ainsi אַכְשַׁד « j'allai » se trouve souvent avec le simple accusatif « la ville, le pays », dans le sens « je conquis ». Telle est précisément l'acception du verbe dans notre phrase. Une autre locution, fort commune, est :

Une des idées exprimées par le monogramme 𒆳 est celle qui nous occupe. Pour faire connaître au lecteur le sens du signe, on y ajoute souvent des compléments phonétiques. Ainsi, pour אַכְשַׁד, on écrit 𒆳 𒌓, pour כִּשְׁדֻתִי « la prise », 𒆳 𒋾. 𒌓 *ut*, et 𒋾 *ti*, ne sont écrits que pour guider le lecteur dans la prononciation du monogramme.

Le mot 𒂍 𒂍𒄿 est un des exemples très-nombreux que fournissent les inscriptions sémitiques au sujet du fait suivant : *Un antique mot touranien a passé*

dans l'écriture de Babylone, et y est prononcé par son équivalent assyrien. Mada, en casdo-scythique, voulait dire « pays », et c'est le nom même de la Médie, qui résiste à toutes les étymologies ariennes.

Nous reviendrons tout à l'heure sur la preuve de cette assertion. La certitude de l'ancienne existence de populations anariennes dans la Médie se déduit directement du témoignage d'Hérodote; car les noms que le père de l'histoire donne aux différentes tribus de la Médie sont tous des épithètes attribuées par les Ariens nobles et sédentaires aux peuplades errantes de cette contrée. En voici les noms :

I. Touraniens. Βουσαί « Aborigènes », perse *Busiyâ* (pl.), sansc. भूष्य *bhûshya* [1] (sing.).
Παρηταχηνοί « nomades », perse *paraitakâ;*
Στρούχατες « habitants des tentes », perse *catrahuvatis;* sanscrit छत्रवत् *chatravat* [2] (sing.);

II. Ariens : .. Ἀριζαντοί « de race d'Arya », perse *ariyazantu;* sanscrit आर्यजन्तु, *âryagantu* (sing.);
Βούδιοι « maîtres du sol », perse *bûdiyâ* [3];
Μάγοι « Mages », perse *Magus* (sing.) *Magava* (plur.).

Les inscriptions des Achéménides distinguent les Mèdes ariens qui soutiennent la cause des Perses, des Mèdes nomades dont les sympathies sont ac-

[1] On pourrait penser au perse *buzâ*, sansc. भुज *bhûg'a*, *γηγενής* ; mais il est probable qu'Hérodote aurait transcrit cette dernière formation par Βουζαί.

[2] Je n'ai pas besoin de rappeler que nous exprimons le son *tch* par *c*, et celui de *dj* par *g*.

[3] Selon nous, de धी « tenir », perse *di*.

quises aux ennemis du joug des Mazdéens. Cette distinction est demeurée cachée jusqu'à ce que les traductions médo-scythique et assyrienne du texte de Bisoutoun m'aient éclairé sur cette matière. La dernière version parle des Mèdes rebelles comme des Mèdes מלא אן בית « qui n'ont pas de maisons » (traduction assyrienne de Bisoutoun, l. 43), et la traduction scythique les détermine par *Madabi appa Uhümmannu* « les Mèdes des plaines ».

C'est dans l'intérêt de ces populations touraniennes qu'ont été rédigées les inscriptions de la seconde espèce des Achéménides.

Revenons à notre sujet.

Parmi les différentes expressions expliquées par [cunéiforme] *mātuv* « pays », se trouve en dehors de [cunéiforme] *SI*, [cunéiforme] *KI*, [cunéiforme] *UN*, [cunéiforme] *MUR* et *VUR*, [cunéiforme] *MA*, ainsi que les mots [cunéiforme] *mada* et [cunéiforme] *kintik*[1]. Ces derniers termes nous font connaître la raison pour laquelle les signes syllabiques de *ki* et de *ma* indiquent également la notion de terre. Le caractère *ki* sert souvent à traduire le perse *bumi*, ou seul, ou avec le complément phonétique *ti;* il exprime, comme les autres monogrammes cités ci-dessus, les mots assyriens עקר, אשר, ארצת, מת.

[1] C'est par ce mot casdo-scythique que nous expliquons Ταργίταος, nom du premier homme, selon les Scythes. (Hér. IV, 5.) Nous y voyons un mot composé du dialecte scythique de la mer Noire, et correspondant au casdo-scythique *Tur-kintikna* « fils de la terre ».

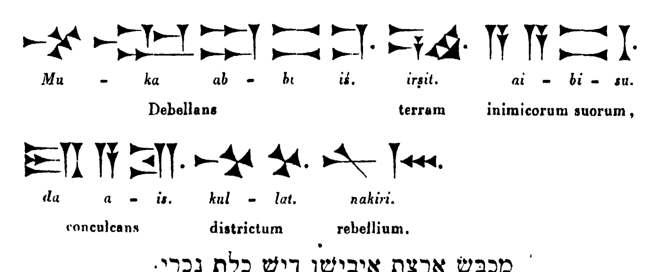
On pourrait peut-être conclure de la similitude des sons de *māt* et de *mada*, que ce dernier terme. ne fut qu'une altération du premier mot, sûrement assyrien. Il n'en est rien; et la démonstration du fait que *mada* est considéré par les Sémites comme un groupe non phonétique et parfaitement étranger réside dans la circonstance qu'on le répète et qu'on écrit *mada mada*, pour dire « les pays ». Jamais on ne met deux fois le singulier *en lettres phonétiques* pour exprimer le pluriel, ce qui serait absurde; mais on écrit alors le mot tout entier, fléchi comme il doit l'être. Si l'on *épèle* le pluriel de *mat*, on écrit *matāt*, et non pas comme on le lit dans le passage suivant (Inscription de Londres, col. II, l. 13):

Matāt. ru - ga

Terras amplas.

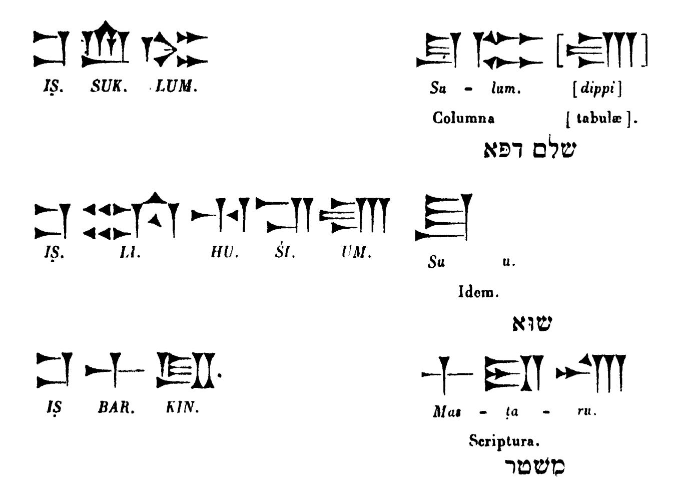
מַתָת רְחָקֶת

Le mot *aibi* rappelle exactement l'hébreu איב « ennemi ». Ainsi on lit dans l'inscription souvent répétée de Sardanapale III, l. 9 :



Souvent les inscriptions de Nabuchodonosor finissent par le mot שרכא; ce texte y ajoute une invocation particulière, qui rappelle la prière des juifs usitée aux grandes fêtes du commencement de l'année religieuse : בספר חיים זכרנו וכתבנו « consigne-nous et inscris-nous dans le livre de la vie ».

Une tablette de Sardanapale V fait mention du groupe 𒀀 *IṢ. LI. HU. SI. UM.* On y lit :



La légende commence un côté de la tablette, et il manque en haut une lettre que nous avons cru pouvoir suppléer. Dans le mot שלם, nous voyons le mot arabe ثلم, qui, en assyrien et en hébreu, doit se transformer en שלם, tandis que les dialectes araméens lui substitueront un mot תלם. Ce mot veut

dire « faire une entaille, un cran, fendre », et il semble même n'être pas étranger à l'hébreu חלם « sillon ». Nous le traduisons par « page, colonne d'une table », et nous n'avons pas besoin de rappeler que toutes les inscriptions babyloniennes plus développées sont tracées par colonnes. Et si l'on nous demande comment du verbe « fendre » dériverait la notion de colonne d'écriture, nous répondrons que, même en allemand, on n'a qu'un mot pour exprimer cette idée; c'est le mot *spalte* « fente », de *spalten* « fendre ».

Le signe syllabique *um*, à Ninive, à Babylone, a la signification de « table »; on l'explique par *dipū*. Il est remarquable que le même son se trouve comme expression de l'écriture jusque dans l'extrême Orient, dans le tartare-mantchou; en sanscrit, en perse, en hébreu, on rencontre des formes très-ressemblantes pour déterminer cette notion.

Nous passons à la phrase suivante, sans nous arrêter davantage au mot *dippu*, *dipū*, que nous avons déjà cité plusieurs fois; seulement nous faisons observer que le signe a reçu, à cause de son explication idéographique, également le son syllabique de *tip*.

Le terme *kīnuv* כִינָא signifie « éternel », ainsi que nous l'avons déjà établi; nous aimerions à y voir un vocatif s'adressant à Nebo, si nous ne préférions pas le prendre comme une épithète de *table*. C'est aussi à ce dernier mot que nous rapportons *mukin* מְכִן, participe de l'aphel de כון, et identique, pour la forme et

la signification, à l'hébreu מכין « établissant, fixant ». La proposition entière est : מְכִן בְּלֻעוֹת שְׁמֵי וְאַרְצַת.

Parmi les mots nouveaux de notre phrase, nous remarquons *bulut*, que nous faisons venir d'une racine בלע, alliée à l'arabe, si souvent usité, بلغ « arriver, parvenir ». De là vient بَلَغ « le but, le sort », qui se trouve dans la phrase musulmane. امر الله بلغ, qui signifie « c'est ainsi que Dieu a décidé ». (Littér. « le décret de Dieu, c'est le sort ».) Nous transcrivons donc *bulut* בְּלֻעוֹת, et nous le traduisons par « sort ».

Cette interprétation nous a paru la plus simple et la plus conforme à la phrase, et nous avons abandonné pour elle d'autres rapprochements moins naturels.

La prière suivante est transcrite par nous : הֱנִי אִלְכָא יוֹמִי. Le mot , *i-ni*, paraît venir de la racine הנא, l'arabe هنا « accorder, bénir », dans la seconde forme (تهنيا) « féliciter » ; c'est d'elle que vient aussi la formule que les Arabe s'adressent après un repas quelconque, هنيئا « bien vous fasse ».

De même que הֱנִי est l'impératif de הנא, שְׁטֹר est la même forme de שטר. La vocalisation de l'impératif assyrien dépend de celle de l'aoriste. Si ce temps se forme en יִפְעַל, l'impératif sera פְּעַל ; si, au contraire, celui-là est יִפְעִל, celui-ci se formera en פְּעִל, et si le premier est יִפְעֹל, la forme dérivée sera פְּעֹל. L'arabe nous donne les mêmes règles pour la formation de l'impératif. Ainsi on dit en assyrien :

יְמַחַר de מַחַר
יְהַנִי de הַנִי
יְמַגַר de מַגַר
יִשְׁטַר de שַׁטַר

Les verbes défectifs de la langue de Ninive forment à cette règle des exceptions sur lesquelles nous reviendrons [1].

La seule chose qui reste encore à expliquer dans ce passage est la locution *alakku yumiya*, הַלַכָּא יוּמִי. Le premier mot vient de la racine הלך, qui, en assyrien, exprime l'idée d'aller, tout comme en hébreu. C'est elle qui, dans les inscriptions des Achéménides, traduit les verbes *i*, *siyu*, *gam* « aller ». Nous pouvons citer les formes suivantes :

Kal......	אַלִךְ	(rarement אַלַךְ) « j'allai ».
	יִלִךְ	(rarement יִלַךְ) « il alla »; perse, *asiyava*, *parâgmatâ*.
	יִלִכוּ	« ils allèrent ».
	הַלַךְ	« va » (impératif); perse, *paridiy*.
	הַלְכָא	« allez » (impératif au pluriel du féminin); perse, *parâitâ*.
	הַלַכָּא	« la marche ».
	הַלִךְ	« allant ».
Iphteal...	יִתַלַךְ	« il marcha ».
Iphtaal...	אַתַלַּךְ	« je marchai ».
	יִתַלַּךְ	« il marcha ».
	יִתַלְכוּ	pour יִתַלַּכוּ « ils marchèrent ».

[1] Nous en verrons une tout à l'heure dans le verbe פהּ, הלך.

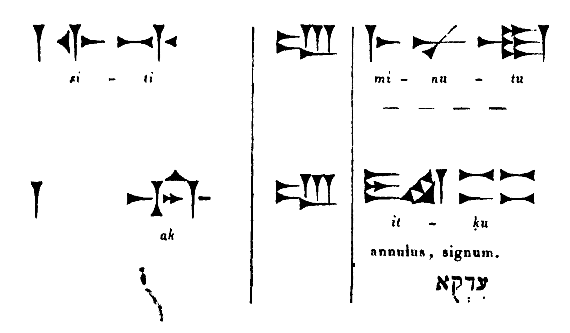
Nomina... חלכת « le rite »; hébreu הלכה.
תלכת « le cours ».
מהלך « la marche, l'escalier ».

Le mot *alakku* חלכא est un infinitif avec la dernière radicale redoublée, de la forme פעל; nous connaissons également les formes de פעל et פעל. Les mots כתר et כדר appartiennent à ces classes de dérivés.

Le mot *alakku* est écrit *a-lak-ku;* a les valeurs syllabiques de *rit*, *sit*, *miś* et *lak;* car il permute avec *la ak* dans beaucoup de termes, surtout dans ceux qui viennent de la racine הלך, par exemple :

et .
a - la ak - tu a - lak - ti.

Le syllabaire K, 110 (Collection photographique, 18) donne les valeurs suivantes :



kir - ba an - nu.

donum

קָרְבָּנָא

pi - śa an - nu

פִּסְנָא

an - gu *śa an - gu*

vicem gerens,

שַׁנְגוּ

Et comme si l'auteur de la tablette avait oublié encore quelques valeurs, le même document revient sur le signe à un autre endroit :

mi is *id - lu*

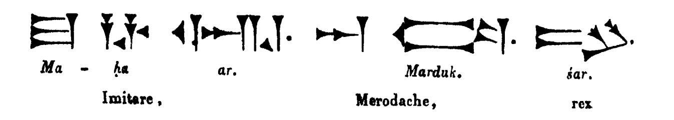
justus. עִדְלָא

ki - si ip *ri it - tuv.*

descensio רִדְתָא

La dernière phrase *suṭur littūti* שְׁטַר לִדְתוּתָא « inscris la fécondité (dans ton livre) », ne présente plus de difficulté.

XII.

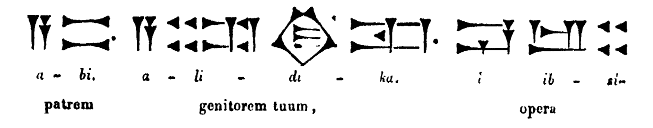


Ma - ḫa ar. Marduk. śar.

Imitare, Merodache, rex

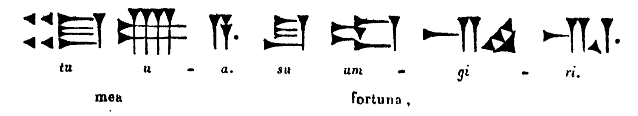
sa - mi i. au. ir - ṣi it.

cœli et terræ,



a - bi. a - li - di - ka. i ib - si-

patrem genitorem tuum, opera



tu u - a. su um - gi - ri.

mea fortuna,

rup - pid. du um - ḫu u - a.

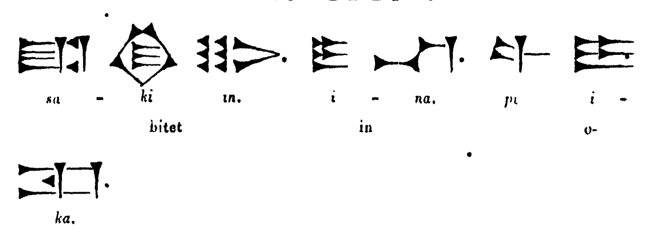
fulci potestatem meam.

× *Na - bi - uv. ku - dur - ri . uṣur.*

Nabuchodonosor,

lu. śarru. za - ni - na an. li is -

verum ri instaurator, ha



C'est le dernier paragraphe de l'inscription, et en quelque sorte l'épilogue. Il ne présente pas de grandes difficultés philologiques; mais il contient bien quelques points obscurs pour le déchiffrement.

Mérodach est supplié par le roi d'imiter le père qui l'a engendré. On est en droit de conclure, de ce passage et d'autres, que Mérodach, le dieu adoré surtout par les Babyloniens, était réputé fils de Nebo. Nous avons plusieurs filiations divines; *Ao* est nommé fils d'*Anu* (Oannes), *Ninip* est désigné comme fils de *Bel*, qui est connu sous le nom de père des dieux en général. Dans les termes de l'inscription, Mérodach semble donc être le fils de Nebo.

Ce dieu est encore nommé roi du ciel et de la terre. Nous ne connaissons aucun autre passage où il soit qualifié ainsi. La gloire de la suprématie céleste est toujours attribuée à la divinité qu'on exalte plus que les autres; ainsi Nabonid, dans les barils de Mergheyer, nomme Sin (*Lunus*) : « maître des dieux, roi des dieux du ciel et de la terre, (roi) des dieux des dieux ». On voit quel contre-sens peut naître de la déférence excessive même envers un dieu.

En abordant l'explication du paragraphe, nous devons faire remarquer que *maḥar* se présente ici avec une acception très-rare. Le verbe מחר n'a ordinairement que les significations de « prendre, mesurer, compter, augmenter ». Ensuite nous connaissons les mots מחרי « antérieur », et מחרות « beaucoup ». Dans cette proposition on demande à Mérodach de mesurer son père, c'est-à-dire d'avoir égard à lui, et de faire comme lui. Nous rendons la phrase par « imite ton père », et nous rappelons au lecteur que מחר a des rapports d'étymologie, pour cette acception du moins, avec la racine אחר « être derrière, être après, suivre »; en hébreu, מחר signifie « demain », c'est-à-dire ce qui suit aujourd'hui.

Nous n'avons pas à parler de la forme de l'impératif מחר, ni à insister sur le mot *abi alidika* אבא אלדך « le père qui t'a engendré ». La racine אלד ne nous est plus inconnue, nous en connaissons les dérivés suivants : אלד « père », אלדת « mère », *status emphaticus* אלדתא, תלדתא « naissance », לדתות « fécondité ». Nous lisons dans l'Inscription de Londres (col. VII, l. 12) que Nabuchodonosor nomme le roi Nabopallæssar אבי אלדי « mon père qui m'a engendré »; rarement on lit le mot אב sans qu'il soit suivi du mot בנו *creator*. Ainsi nous voyons :

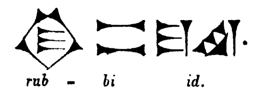
אבא בנוי « le père qui m'a engendré ».
אמא בניתי « la mère qui m'a enfanté ».

Les mots *ŭipsitūa* et *dumḳūa* עבשיתוי et דמקוי sont

des formes de suffixes de la première personne, telles que nous en avons déjà vu dans *gatûa*. Ce que j'ai dit à cette occasion me dispense de revenir sur ce sujet.

Sumgiri שׁמגרא, est l'impératif du shaphel de מגר *fortunare*, que nous connaissons déjà, avec le א paragogique. La forme *sumgir* serait plus exacte ; car celle de *sumgiri* est spécialement réservée au féminin de l'impératif. Le masculin de ce mode est souvent prolongé en assyrien comme en hébreu ; mais cette terminaison paragogique se forme généralement en *a*. Cependant, n'oublions pas que, dans l'antique langage de la Bible, nous voyons souvent un *i* ajouté au mot, là où l'usage moderne l'aurait, sans doute, proscrit.

Ruppid est l'impératif au paël de רפד et רבד « étayer, soutenir ». Ce mot est une fois ainsi écrit :

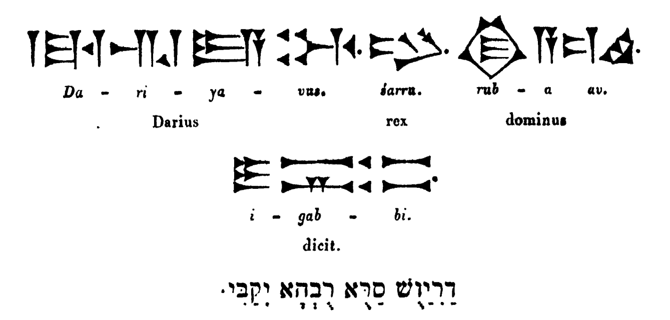


Dans l'autre exemplaire, on trouve, au lieu des signes *bi id*, un seul signe qui rappelle assez la forme d'un *ka*, mais qui pourrait être également le signe exprimant forteresse . Nous savons que le même caractère, dont la forme assyrienne est , est expliqué par les syllabaires comme signifiant la syllabe *bat*. Ce son ayant son représentant en , la véritable prononciation du signe mentionné semble être *but*, le seul *homosymphone* de *bat* qui n'ait pas en-

core d'expression. Ici le signe, quoi qu'il en soit, rend sûrement *bit* ou plutôt *pit;* car nous savons avec quelle singulière facilité permutent en assyrien le ב et le פ au milieu des radicaux. Puisque *bit* est certainement interprété par le signe , nous pourrons, avec une grande vraisemblance, attribuer au caractère de notre passage la valeur de *pit*, qu'il aura indépendamment de celle de *but.*

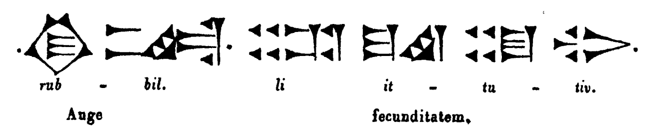
Un fait nouveau, mais très-certain, c'est la valeur secondaire de *rup* que nous donnons au signe de *ki.* Nous avons d'abord lu *kibit* ou *kibid*, en le rapprochant de l'hébreu כבד « honneur ». Mais le sens et la difficulté grammaticale ne nous permettaient pas de nous en tenir là; de nombreux passages nous ont bien prouvé que le caractère devait encore avoir une autre signification. Puisque la forme était nécessairement un impératif, le premier signe ne pouvait représenter que *Xup*, si elle était un paël, et *suY*, si elle était un shaphel. Après avoir éliminé toutes les syllabes dont nous connaissons déjà la représentation dans le syllabaire anarien, il fallait examiner celles dont l'équivalent nous est encore inconnu. Aucun des sons non représentés n'était si probable que *rap;* car en substituant ce son *rup* au *ki* que nous admettions jusqu'alors dans plusieurs mots, nous obtenions un mot connu et bien placé dans le contexte. Ainsi   « fois », lu *rub-bi*, nous donne un mot

רבבא, parfaitement sémitique dans cette acception. Ensuite la valeur de *rup*, attribuée à , nous fait tout de suite comprendre le titre que prend Darius dans l'inscription de Bisoutoun, et qui est toujours ainsi conçu, pour traduire le perse : *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya :*



Le terme de l'inscription de Bisoutoun est répété sur beaucoup de documents de Nabuchodonosor, dans une phrase qui se trouve immédiatement après les mots « Nabuchodonosor, roi de Babylone » :

On lit aussi dans un passage parallèle à שטר לדתות dans une inscription, relativement aux murs de Babylone :



רבל לדתות.

Revenons au mot *ruppid.*

Nous le transcrivons רַפֵּד, ce qui est un impératif du paël ; nous comparons l'hébreu רפד dans la même forme, et l'arabe رفّد (ترفيد), ayant le sens de « soutenir, appuyer ».

Le sens de la phrase est donc :

« Imite, ô Mérodach, roi du ciel et de la terre, le père qui t'a engendré, bénis mes œuvres, soutiens ma puissance ».

La signature manque dans la plupart des inscriptions; elle se trouve ici. Le sens en est :

« Que Nabuchodonosor, lui qui est le roi restaurateur, demeure devant ta face. »

Il nous reste à dire un mot de la particule souvent employée *lu* ou *lū*. Elle n'a pas le sens de l'hébreu לוּ « si », quoiqu'elle parte de la même idée fondamentale ; elle insiste plutôt simplement sur la vérité de la notion énoncée, comme le français *certes*, *bien*. Sans être explicite, elle a un sens bien défini, et contribue à la vivacité du discours; aussi la voyons-nous en fréquent usage dans les imprécations, les prières, et les phrases qu'on allègue pour appuyer ce qu'on a dit, ou ce qu'on va dire.

C'est avec cette fine nuance que la particule *lu* est

employée ici : Nabuchodonosor se prévaut de son titre de reconstructeur des temples en ruines, pour obtenir des dieux l'accomplissement de ses vœux.

Le roi se qualifie de 𒍝 𒉌 𒈾 𒀭, et ce terme peut être prononcé *zaninan*, où *zanina ilu*, soit que l'on envisage le signe 𒀭 comme syllabique, ou comme représentant l'idée de dieu. Je me décide pour la première alternative; non pas que la notion de *instaurare deum* ne soit pas très-babylonienne, mais parce que nous aurions, pour exprimer cette dernière idée, ou le pluriel *les dieux*, ou *zaninaka* « qui t'a reconstruit », comme dans le passage cité plus haut.

La forme *zaninan* est quelque peu insolite, puisque nous devrions plutôt attendre *zannan* זַנַּן, à l'état construit זַנְּנָא, *zannannu*, d'après la forme assyrienne פַּעְלַן; état emphatique, פַּעְלְנָא. Cette dérivation correspond exactement à l'arabe فعلان, et l'assyrien et l'arabe se rencontrent même dans son application sur la même racine; ainsi, l'arabe صمدان répond à l'assyrien צַמְדַן, Sandan, l'Hercule de Ninive.

Quoi qu'il en soit, *zaninan* est un substantif adjectif, ayant l'acception de restaurateur.

La dernière phrase est *lissakin ina pika* לִשַּׁכֵן אַן פִּיךָ « fiat in ore tuo ». *Lissakin* est le précatif du niphal de שכן « faire » : donc le passif signifie « être fait, exister, demeurer ». Cette dernière acception rapproche notre mot de la signification hébraïque, car nous avons dans la langue de la Bible un exemple de l'em-

ploi au passif de ce verbe qui ordinairement y est employé comme intransitif; nous voulons parler de la forme שכון, qui veut dire « habitant ».

Le même mot se trouve dans une formule d'invocation, c'est-à-dire :

לשכן שבתך (adressée aux dieux) qu'il soit fait à l'aide de toi.

לשכן שבתכי (adressée aux déesses) *id.*

Quelquefois on voit aussi *lissakna* לשכנא avec le א paragogique, ce qui peut être encore la forme féminine au pluriel.

Quant au dernier mot de notre texte, *ina pīka*, c'est, à la lettre, le mot hébreu פה, פי « bouche, front ». *Ina pīka* « devant toi, devant ta face », et c'est par cette dernière invocation que finit le document que nous venons d'analyser.

Nous avons laissé, sans l'expliquer, un groupe qui se trouve tout au commencement de l'inscription, dans la phrase : « Qui instructioni (?) dei maximi præbet aures suas ». Ce groupe, rendu avec le point d'interrogation par *instructioni*, est , ainsi que nous avons pu le vérifier dans un récent voyage à Londres. Nous ne faisons ici que rapporter la correction du texte qui, sur les deux barils, offre des difficultés de lecture matérielle; et nous ne pouvons pas en donner une expli-

cation certaine. Si ce groupe n'est pas un complexe de signes idéographiques, nous aimerions à proposer la prononciation אלפת כחלא[1] « instruction de la puissance », et à rapprocher le premier mot de la racine אלף « instruire », tandis que le second se rattacherait à la racine araméenne כחל « pouvoir ». Il n'y a dans cette transcription rien de certain, que le sens qui est bien celui de « enseignement »; car l'ensemble de syllabes *AL. KA. KA. A. LA.* peut très-bien être le représentant d'un seul terme assyrien dont nous ignorons encore la prononciation. Je ne serais pas éloigné d'y voir le mot תשמעתא « instruction », de שמע « entendre », et cela est d'autant plus possible, qu'on a pu le mettre précisément à cause de l'expression אזנשו « ses oreilles ». On peut alléguer en faveur de cette interprétation que le grand dieu de la phrase semble être le dieu Nebo. Cette divinité est ailleurs nommée אלה תשמעתא « le dieu de l'instruction », et elle enseigne la justice aux monarques.

Après avoir soumis à notre examen le détail de ce texte assyrien, nous en offrons maintenant au lecteur la transcription en caractères hébraïques, et l'inscription, revêtue d'une forme sémitique, pourra prendre place parmi les documents émanés de la branche sémite du genre humain.

[1] Voyez ce que nous venons de dire sur la manière d'exprimer la syllabe *pit*.

TRANSCRIPTION, EN CARACTÈRES HÉBRAÏQUES, DU TEXTE DE L'INSCRIPTION DE BORSIPPA.

נבוכדראצר סר בבלו · רבט הוא כינא · עתוד כן לבי מרדך · ישכא
צירא · נרם נבו · משעא עמקא · שאן תשמעתא אלה רברב משא
אזנשו · שכנכא לא מפרכא · זנן הרמא וצרחא · הבלא רשתן
שנבופלאצר סר בבלו · אנכו : נגאם · מרדך בעלא רבו כנש
יבנני ו[1] · זננתסו עבש ימהרני · נבו פקד קשת שמי וארצת · חרם
ישרתא ישדמח קתוי : הרמה היכלי שמי וארצת · שבת בעל
אלהי מרדך · בית־כוא רדחא בעלותשו חרצא נמרא שלרש
אשתכן : צרחא[2] שאאשש אעפש ו אן כספא חרצא נסכתי אבנא
ערא מצקנא ארנא אשכלל שפרשו : בית־תמן ארצת · זכרת
בבלו אעפש אשכלל ו · אן אגרי צפרא עלתא אעלא ראששא :
ננאמשו · בית־חממי שבע ארצת · זכרת ברספא · שסרא מחרי
יעפש ו · שני וארבעא עמרי יזכרו ו · לא יעלא ראששא · אלת
יום ריכות יגהמו ו · לא שתישר מצעמי כלם : זנא ורעדא יגסו
לבנתשא · אגרי תחלבתישא יפתטר ו · לבנתי קמישא ישפך
תלנש : אן עבששא בעלא רבו מרדך ישתכני לבא · אשרשא לא
אנע ו לא אנכר תאמנשא : אן ארח שלמא · אן יום מגר · לבנתי

[1] Le ו rend le *va* du texte qui se trouve à la fin d'une phrase pour indiquer qu'elle se joint à celle qui va suivre.

[2] Quelques inscriptions nomment la tour בית כינא, « la maison éternelle ».

קמישא ואגרי תחלבתישא עבתת אכשר ו· מעקדתשא אשעזז
ו· שטר שמי אן כתרי עבתתשא אשכן : אן עבששא ועלו
ראששא קתא אשם · כמא לעברם ינהא · אאשש אבנישו ו ·
כמא שיום אלות · אעלא ראששא : נבו הבלא כינא · סכלא
צירא · שתלטא · נרם מרדך · עבשיתוי אן דמקהא חדש נפלס ו ·
בלטא דהר רהק · שבע לדתות · כן כסא · לבר פלעי · שמקת
נכרי · כשדא ארצת איבי · אן שארכתא שרכא : אן שלם דפך
כינא מכן בלעות שמי וארצת · הנא הלכא יומי · שטר לדתות :
מחר מרדך סר שמי וארצת אבי אלדך · עבשיתוי שמנרא ·
רפד דמקוי : נבוכדראצר סרא זננז לשכן אן פיך :

TRADUCTION.

Nabuchodonosor, roi de Babylone, serviteur de l'Être éternel, témoin de l'immuable affection de Mérodach, le puissant empereur qui exalte Nebo, le sauveur, le sage qui prête son oreille aux injonctions du dieu suprême; le vicaire des dieux qui n'abuse pas de son pouvoir, le reconstructeur de la Pyramide et de la Tour, fils aîné de Nabopallassar, roi de Babylone, moi.

Nous disons : « Mérodach, le grand seigneur, m'a lui-même engendré; il m'a enjoint de reconstruire ses sanctuaires. Nebo, qui surveille les légions du ciel et de la terre, a chargé ma main du sceptre de la justice.

« La Pyramide est le temple du ciel et de la terre,

la demeure du maître des dieux, Mérodach; j'ai fait recouvrir en or pur le sanctuaire où repose sa souveraineté.

« La Tour, la maison éternelle, je l'ai refondée et rebâtie; en argent, en or, en autres métaux, en pierre, en briques vernissées, en cyprès et en cèdre, j'en ai achevé la magnificence.

« Le premier édifice, qui est le temple des bases de la terre, et auquel se rattache le plus ancien souvenir de Babylone, je l'ai refait et achevé; en briques et en cuivre, j'en ai élevé le faîte. »

Nous disons pour l'autre, qui est cet édifice-ci : « Le temple des sept lumières de la terre, et auquel se rattache le plus ancien souvenir de Borsippa, fut bâti par un roi antique (on compte de là quarante-deux vies humaines), mais il n'en éleva pas le faîte. Les hommes l'avaient abandonné depuis les jours du déluge, en désordre proférant leurs paroles. Le tremblement de terre et le tonnerre avaient ébranlé la brique crue, avaient fendu la brique cuite des revêtements; la brique crue des massifs s'était éboulée en formant des collines. Le grand dieu Mérodach a engagé mon cœur à le rebâtir; je n'en ai pas changé l'emplacement, je n'en ai pas attaqué les fondations. Dans le mois du salut, au jour heureux, j'ai percé par des arcades la brique crue des massifs et la brique cuite des revêtements. J'ai inscrit la gloire de mon nom dans les frises des arcades.

« J'ai mis la main à reconstruire la Tour, et à en élever le faîte : comme jadis elle dut être, ainsi je

l'ai refondée et rebâtie; comme elle dut être dans les temps éloignés, ainsi j'en ai élevé le sommet.

« Nebo, qui t'engendres toi-même, intelligence suprême, dominateur qui exaltes Mérodach, sois entièrement propice à mes œuvres pour ma gloire Accorde-moi, pour toujours, la perpétuation de ma race dans les temps éloignés, une fécondité septuple, la solidité du trône, la victoire de l'épée, la pacification des rebelles, la conquête des pays ennemis! Dans les colonnes de ta table éternelle, qui fixe les sorts du ciel et de la terre, consigne le cours fortuné de mes jours, inscris-y la fécondité!

« Imite, ô Mérodach, roi du ciel et de la terre, le père qui t'a engendré, bénis mes œuvres, soutiens ma domination!

« Que Nabuchodonosor, le roi qui relève les ruines, demeure devant ta face! »

Nous faisons suivre la liste, rangée par ordre alphabétique, des mots que contient notre texte. Nous avons dû exclure tous ceux qui ne sont pas immédiatement nécessaires à l'explication de l'inscription, parce que le principe contraire nous aurait engagé trop loin.

אֲבוּ « père ».

אבן, stat. emphat. אַבְנָא; « pierre ».

אֲגֻר, arabe آجُرّ « brique cuite ».

אֻזֶן « oreille ».

אִיב « ennemi ».

אלד, héb. ילד, ar. ولد « engendrer ».

אָלָד « père », *genitor*.

לְדתוּת « fécondité ».

אִלָה « dieu ».

אִלוּ « celui-là ».

אִלוּת « ceux-là.

אלף « instruire ». אִלְפַת (?) « instruction ».

אִלְתְ ou אִשְׁתְּ « de, à partir de, depuis ».

אמן « fonder, être sûr, croire ».

תְּאַמַן ou תַּמַן « pierre angulaire ».

אַן « à, vers ».

אָן « dans, de ».

אֲנָכוּ « je ».

אֲרַח héb. ירח « mois ».

ארך « être long ».

שְׁאַרְכָּתָא « éternité ».

שרך (quod vide).

אָרֶן, héb. אֹרֶן « une espèce d'arbre, pin, cyprès ».

אַרְצַת « terre ».

אשב, héb. ישב « être assis ».

שבת « demeure ».

אשע, héb. ישע « être large ».

מֻושַׁע, aph. h. מוֹשִׁיעַ « sauveur ».

אשש fonder ».

Paël. אַאַשֵּׁשׁ « je fondis ».

אַתָּ « tu ».

בָּב « porte ».

בָּבִלוּ « porte d'Ao, Babylone ».

בֵּית « maison ».

בְּלָט « souche, race ».

בלע, arab. بلغ « atteindre, arriver ».

בְּלְעוּת « sort ».

בנה « faire, créer ».

Kal. אַבְנִי « je bâtis ».

בְּרְסִפָּא « tour des langues, Borsippa ».

דַּהַר « époque ».

רמח « incliner » (ar. دمخ).

Shap. אֲשַׁרְמַח « faire incliner ».

רמק « insérer, adapter ».

רָמַק « suprématie ».

רְמַקְתָא « puissance ».

דף st. emph. דַּפָא « table, inscription ».

חבל « engendrer ».

חֲבַל « père ».

הַבַל, st. emph. הַבְלָא, d'où בַל, et פַל « fils ».

הַדִשׁ « entièrement ».

היה « être ».

הֲוָא « l'être ».

הֵיכַל « temple ».

הלך « aller ».

הלכא « le cours ».

הנא, imp. הֲנָא « rendre heureux ».

הַרַם, st. emph. הַרְמָא « pyramide ».

זכר « se souvenir ».

Pa. « commémorer ».

זְכַרְת « chose à laquelle se rattache le souvenir ».

זנן I. « restaurer ».

זְנַן « restaurateur ».

זַנְנַן idem.

זַנְנַת « restauration ».

זנן II. « trembler », ar. زل.

זַן, st. emphat. זַנָּא « tremblement de terre ».

חלב « plaquer, revêtir ».

תַחְלְבְתָא « revêtement ».

חמם « chauffer ».

חַמַם « lumière, étoile, planète ».

חֲרַט « sceptre ».

חֲרַץ, st. emph. חֲרָצָא « or » (hébr. חרוץ).

יוֹם « jour ».

יִשְׁכָא « empereur » (mot touranien).

ישר « être juste ». Ist. « diriger ».

יִשְׁרְתָא « justice ».

כְּדַר « rejeton, adolescent ».

כון « être ». Aph. « placer, fixer ».

כִּינָא « étant, éternel ». (Comme apposition : « même ».)

כְּנַשׁ, « en propre personne, même ».

כלל « être accompli ».

sh. אֲשְׁכַלַל « j'achevai ».

כְּלַם « parole ».

כסא « trône ».

כסף, st. emph. כַּסְפָא « argent ».

כשר « aller, attaquer, prendre ».

כשר « rompre, percer » (ar. كسر).

כתר « couronner, ceindre ».

כְּתַר « frise ».

לָא « non, ne pas ».

לֵב, st. emph. לִבָּא « cœur, affection ».

לבן « être blanc; mouler des briques ».

לִבְנְתָא « brique crue ».

לבר « être fort ».

לְבַר « succès, victoire » (*labarum*).

לו « vraiment ».

מגר « être heureux ».

Shaph. impér. שַׁמְגֵר « rends heureux ».

מגר « bonheur ».

מחר « mesurer, compter, imiter ».

מחרי « antérieur ».

מקת « haïr » (ar. مقت).

Shaph. שמקת « anéantir »

משא « prêter », *præbere*.

מָת « pays ».

נאם « dire, énoncer ».

נבא « annoncer ».

נְבוֹ « le prophète, Nebo ».

נחם « abandonner ».

נוע « mouvoir (*amovere*), changer de place ».

1^re p. aor. אֲנֻע.

נכר, ar. نكر « non reconnaître, être ennemi ».

Kal. נְכַר, plur. נְכָרִי « rebelle ».

Paël. אֲנַכֵּר « j'attaquai ».

נמר « voir ».

נְמַר « ce qui se voit, brillant, pur ».

נסח « tomber ».

Paël. יְנַסּוּ « ils firent tomber ».

נסך « fondre ».

נסכתי « métaux ».

נצר « protéger ».

סכל « être intelligent ».

סָכְלָא « intelligence[1] ».

עבר « passer ».

לְעִבְרִם « dans le passé, auparavant ».

עבש ou עפש « faire, bâtir ».

עֲבַשׁ, pl. עֲבָשִׁית « œuvre ».

[1] Voyez pourtant la note de la page 175.

עֲבַתת « arcade ».

עוד « attester ».

עָתוּד (Ipht.) « témoin ».

עזז « être fort ».

Shaphel, אַשֵּׁזִן, pour אַשְׁעִזִז « fortifier, renouveler ».

עלה « monter ».

Paël, inf. עַלָּו « faire monter, élever ».

עמק « être profond »

עַמְקָא « profond, sage ».

עמר « vie humaine ».

עקר « être tordu ».

מְעַקִּרְתָא « rampe tournant autour d'un édifice ».

עָרָא « brique vernissée ».

פטן (ar. فطن) « penser ».

פטר Iphtaal, « fendre ».

פִּי « bouche, face ».

פלס Niphal, נִפְלַס « être propice ».

פְּלַע « glaive ».

פקד « administrer, surveiller ».

פרך Paël, part. מְפַרֵךְ, st. emph. מְפַרְכָא « injuste ».

צִיר « suprême ».

צעם Pa. « proférer, balbutier ».

צְפַר ar. صفر « cuivre ».

צקק « exsuder, dégoutter ».

מְצַקְּנָא « un arbre résineux, lentisque ».

צרח « tour ».

קבה Pa. « parler, dire ».

קָב « voûte ».

קום « être debout ».

קָם, st. emph. קָמָא « massif ».

קֶשֶׁת « légion ».

קַת « main ».

רֵאשׁ « tête ».

רַבּוּ « grand ».

רַבְרַב « très-grand ».

רבט ar. ربط « lier ».

רֶבֶט « esclave ».

רבע, d'où אַרְבַּע « quatre », אַרְבְּעָא[1] « quarante ».

[1] Cette forme résulte d'un syllabaire qui donne en outre les noms des nombres חַמְשָׁא 50, שְׁלָשָׁא 30, סְרָא 20, עִסְרַת 10, en regard des *chiffres* assyriens.

רדך (racine inconnue).
מְרֹדַךְ, n. p. « Mérodach ».
רְחֵק, héb. רָחֹק « éloigné ».
רום « exhausser ».
נָרֵם « celui qui exalte ».
רחץ « inonder ».
ריכות « déluge ».
רעד « tonnerre ».
רפד Paël, imp. רַפֵּד « soutenir, étayer ».
שֶׁ « qui ».
שְׁבַע « sept, septuple ».
שום « mettre, poser ».
שטר « écrire ».
שְׁטָר « inscription ».
שכן Kal. « faire ».
Niph. (לִשָּׁכֵן) « demeurer ».
Ipht. (אִשְׁתַּכַּן) « faire ».
שַׁכְנַךְ, st. emph. שַׁכְנַכָּא « vicaire (des dieux) », mot touranien.
שלט « dominer ».
שתלט « dominateur » (Iphtaal).
שְׁלָם « paix, bonheur ».
שְׁלָם arab. ثلم « sillon, colonne ».
שְׁלַרְשׁ (adv. inexpliqué).
שם « nom ».
שמי « ciel ».
שמע « entendre ».
תשמעתא « instruction ».
שני « deux ».
שפך « verser ». Niph. « s'ébouler » (*effundi*).
שְׁפָר « magnificence ».
שרך (de שארך) « accorder ».
תכה « s'adresser ».
Shaph. « diriger ».
תלנש adv. de תל « en collines ».

Cette table des mots contenus dans l'inscription de la Tour des langues ne laissera, j'espère, aucun doute sur le sémitisme de la langue assyrienne. Malgré la différence qui sépare celle-ci des idiomes

congénères, elle prendra désormais place à côté de l'hébreu, du syriaque, du chaldaïque, de l'arabe et de l'éthiopien.

Pour dire quelques mots sur l'époque exacte de la rédaction de notre texte, nous croyons devoir la placer entre l'avénement de Nabuchodonosor et la prise de Jérusalem, c'est-à-dire entre 604 et 588 avant J. C. On sait, grâce à Bérose, que la restauration des antiques sanctuaires fut un des premiers soins du monarque juvénile. La construction des murs de Babylone, dont le roi parle dans presque toutes les autres inscriptions, ne se trouve pas mentionnée dans notre document, et nous croyons savoir qu'elle ne fut entreprise qu'après la conquête de la Judée.

Les successeurs de Nabuchodonosor s'occupèrent également de l'embellissement de la Pyramide et de la Tour. Le fait est certain pour Nergalsarassar, pour Nabonid et pour le dernier roi que, jusqu'à preuve contraire, nous nommerons Nabouimtouk; ce fut, comme nos lecteurs le sauront, le père de Balthasar, immortalisé par le Livre de Daniel.

Xerxès, en revenant de Grèce, dévasta la Pyramide, qui, d'après les historiens, contenait le tombeau du dieu. Ctésias et Élien rapportent que le roi de Perse, avide de trésors, y trouva un sarcophage à moitié rempli d'huile. Alexandre employa, pendant deux mois, dix mille soldats pour déblayer les débris de la Pyramide; peu de temps après, le grand Macédonien mourut, et avec lui fut enterrée l'idée de la

reconstruction de cet antique monument. La ruine fut changée en citadelle, mais la tradition a, jusqu'à nos jours, réservé le nom de Babil au monument auquel remonte le plus antique souvenir de Babylone.

La Tour échappa à la fureur sacrilége du vaincu de Salamis. Quelle fut la cause de sa préservation? Cela restera pour nous un mystère. Mais il est certain que le père de l'histoire la vit encore, qu'elle survécut, au moins en partie, à l'époque d'Alexandre, et qu'elle dura jusqu'à Pline et jusqu'à Septime Sévère. A partir de là, nous en perdons la trace. Mais son nom babylonien de *Ṣarḥ* est parvenu jusqu'aux Arabes, et celui de Borsippa, conservé à travers les siècles sous la forme défigurée de *Birs*, vit encore aujourd'hui dans la bouche des Bédouins.

Il est plus que probable que la destruction surhumaine frappa l'œuvre restaurée, comme elle avait désolé l'antique monument de la confusion des langues. Le mode de construction même en devait hâter la ruine, dont nous ignorons l'époque.

Et cette ignorance nous enjoint de nous arrêter ici. Nous recommandons, encore une fois, ce premier essai à la bienveillance du lecteur, et, encouragé par son indulgence, nous aborderons dans un second mémoire l'analyse d'un document assyrien appartenant à un autre ordre d'idées.

J. Oppert.

NOTICE SUR KHALÎL,

FILS DE CAÏCALDY,

EXTRAITE DU DICTIONNAIRE BIOGRAPHIQUE D'ASSAFADY

INTITULÉ : الوافى بالوفيات

TEXTE ARABE, PUBLIÉ, TRADUIT ET COMMENTÉ,

PAR M. LE D^r B. R. SANGUINETTI.

AVANT-PROPOS.

La biographie qui va suivre est celle d'un jurisconsulte d'un grand mérite, contemporain et ami d'Assafady. Il est auteur de beaucoup d'ouvrages qui ne se trouvent point mentionnés dans le Dictionnaire bibliographique et encyclopédique de Hâdji Khalfah. Khalîl vivait encore au moment où Assafady rédigeait sa notice. Ibn Bathoûthah, à son retour de la Chine, se trouvant à Jérusalem vers la fin de l'an sept cent quarante-huit de l'hégire (1348 de J. C.), y a vu et connu le fils de Caïcaldy. Celui-ci correspondait encore avec Assafady dans l'année sept cent cinquante-trois de l'hégire (1352 de J. C.). On lit en effet sous cette date, dans le recueil des correspondances d'Assafady [1], une épître de Khalîl, en vers et en prose rimée, ainsi que la réponse analogue d'Assafady. Hâdji Khalfah [2], qui cite Khalîl, fixe la date de sa mort à l'année sept cent soixante et une de l'hégire (1359 de J. C.). Enfin, Aboû'l Mehâcin, dans son Dictionnaire

[1] كتاب الحان السواجع بين البادى والمراجع (Manuscrit de la Bibliothèque impériale, supplém. ar. mis en ordre par M. Reinaud, n° 698).

[2] *Dictionnaire bibliographique et encyclopédique* (édition de M. G. Fluegel, t. I, p. 312).

biographique [1], consacre aussi une courte notice à Khalîl, fils de Caïcaldy, et nous apprend qu'il mourut à Jérusalem dans le mois de moharram de l'année sept cent soixante et une de l'hégire (décembre 1359 de J. C.). Il fait cependant observer qu'Alesnaouy (sans doute dans son Histoire des docteurs châfi'ites) prétend que ce fut dans le mois de moharram de l'année sept cent soixante de l'hégire (décembre 1358 de J. C.), et conclut en disant que Dieu sait le mieux quelle est la vérité [2].

Je publie le texte de cette notice, car il contient : 1° un bon nombre de titres d'ouvrages, que l'on n'est jamais sûr de bien traduire quand on n'a pas les livres mêmes sous les yeux, la bizarrerie des Orientaux étant extrême à ce sujet; 2° des vers qui offrent assez d'intérêt, et 3° des fragments en prose rimée, avec des métaphores, des hyperboles et des jeux de mots, très-difficiles à rendre dans la version française. J'ai fait mon possible pour être dans celle-ci clair et exact; j'ai aussi ajouté quelques explications en note. Pourtant, je suis convaincu que le texte arabe sera, non-seulement utile, mais même nécessaire, aux personnes qui voudront se rendre entièrement compte des matières que renferme le présent travail.

TEXTE.

خليل بن كَيْكَلْدِى

الشيخ الامام العلّامة الحافظ المحدّث الفقيه الأُصولى
الاديب صلاح الدين ابن العَلائى الدمشقى الشافعى وُلد
فى احد الربيعَيْن سنة اربع وتسعين وستّ ماية اوّل
سماعه صحيح مُسلم سنة ثلاث وسبع ماية على الشيخ شرف

[1] المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى (Manuscrit de la Bibliothèque impériale, anc. fonds ar. n° 749, t. III).

[2] Voy. fol. 65 r° et v°.

الدين الفَزاريّ خطيب دمشق عن المشآيخ الاربعة عشر وفيها كَمّل عليه ختم القرآن العظيم ثمّ انّه سمع البخاريّ على ابن مُشرف سنة اربع وفيها ابتدأ بقرآءة العربيّة وغيرها على الشيخ نجم الدين الحفازيّ والفقه والفرآئض على الشيخ زكيّ الدين زَكَريّ ثمّ انّه جدّ في طلب الحديث سنة عشر وسبع ماية وقرأ بنفسه على القاضى تقيّ الدين سليمان الحنبليّ الكَثيرَ وعلى ابى بكر بن عبد الدآئم وعيسى المُطعّم واسماعيل بن مكتوم وعبد الاحد بن تيميّة والقاسم بن عساكر وابن عمّه اسماعيل وهذه الطبقة ومَن بعدها وشيوخه بالسماع نحو سبع ماية شيخ ومن مسموعاته الكُتب الستّة وغالب دواوين الحديث وقد علّق ذلك في مُجلّد سمّاه أَثارة الفوآئد المجموعة في الإشارة الى الفرآئد المسموعة، ومن تصانيفه ايضًا، كتاب النفحات القُدسيّة في مجلّد كبير يشتمل على تفسير آيات وشرح احاديث ذكرَهُ مَواعيدَ حفظًا بالمسجد الاقصَى، وكتاب الاربعين في اعمال المُتّقين في ستّة واربعين جُزْءًا، وكتاب تحفة الرآئض بعلوم آيات الفرآئض، وبرهان التيسير في عُنْوان التفسير، وإحكام العُنْوان لأَحْكام القرآن، ونُزهة السَفَرة في تفسير خَواتيم سُورة البقرة، والمُباحات المُختارة في تفسير آية الدِيَة والكَفّارة، ونظم الفرآئد لما تضمّنه

حديث ذى اليدين من الفوآئد ، وتحقيق المُراد فى انّ النهىَ يقتضى الفساد ، وتفصيل الإجمال فى تعارُض الاقوال والافعال ، وتحقيق الكلام فى نيّة الصِيام ، وشفآء المسترشدين فى اختلاف المجتهدين ، ورفع الاشتباه عن احكام الاكراه ، وغير ذلك ، ومن تصانيفه ممّا لم يتمّ الى يومئذٍ ، كتاب نهاية الإحْكام لدِراية الأَحكام ، كتاب الاربعين الكُبْرَى يقع كلّ حديث منها بطرقة الكلام عليه فى مُجلّد ، وله التعليقات الاربع ، الكُبرى ، والوُسطى ، والصُغرى ، والمصريّة ، فى اثنى عشر مجلّدًا ، ومن الاجزآء الحديثيّة ما يطول ذكره ، وخرّج للقاضى تقىّ الدين وجماعةٍ من الشيوخ وكان اوّلاً يُعانى الجُنْديّة ثمّ انّه فى سنة خمس عشرة وسبع ماية عاود الاشتغال بالفقه والأُصولَيْن وغير ذلك فحفظ التنبيه ومُختصرَ ابن الحاجب ومُقَدّمَتَيْه فى النحو والتصريف ولُبابَ الاربعين فى اصول الدين لسِراج الدين الأُرْمَوىّ وكتاب الإلْمام فى الاحكام وعلّق عليه حواشى ثمّ انّه رحل صحبة الشيخ كمال الدين ابن الزَمْلَكانىّ الى زيارة القُدس سنة سبع عشرة وسمع من زينب ابنة سَكَن (1) وغيرها ولازم الشيخ كمال الدين المذكور سفرًا وحضرًا وعلّق عنه

[1] Ici le manuscrit porte سكن ; mais plus loin, dans la notice de زينب, on lit شكر.

كثيرًا وحجّ معه سنة عشرين وسبع ماية وسمع بمكّة من
الشيخ رضىّ الدين الطَبَرىّ ولازم القرآءَةَ على الشيخ
برهان الدين الفزارىّ فى الفقه والاصول مُدّة سنين
وخرّج له مَشيخةً وغيرها ووَلى تدريس الحديث بالناصريّة
سنة ثمان عشرة وسبع ماية ثمّ انّه درّس بالأَسَديّة سنة
ثلاث وعشرين وسبع ماية وافتى باذن الشيخ كمال الدين
ابن الزملكانىّ وقاضى القُضاة سنة اربع وعشرين وسبع
ماية ثمّ درّس بحلقة صاحب حمص سنة ثمان وعشرين
وسبع ماية ثمّ انتقل الى تدريس المدرسة الصلاحيّة
بالقُدس سنة احدى وثلاثين وسبع ماية واقام به الى
يومئذٍ وتولّى مَشيخة دار الحديث السيفيّة بالقدس
اجتمعتُ به غير مرّة بدمشق والقدس والقاهرة واخذتُ
من فوآئده فى كلّ علم وقلّ ان رايتُ مثله فى تحقيق ما
يقوله وتدقيقه ونقلت من خطّه له خطبةً انشأها لدرس
دار الحديث بحلقة صاحب حمص وهى الحمد لله الذى
رفع مَتْن العلمآء وجعل لهم من لدنه سندًا وابقى
حديثهم الحسن على الإملآء ابدًا وامدّهم بمُتابَعات كرمه
المشهور فوصل ما كان مقطوعًا واعزّ مَن كان مُفردًا و حمى
ضعيفَ قلوبهم من الاضطراب حتّى غدتْ ثابتةَ الافكار
وعدل مَوازين نظرهم حين رجحتْ بفضلهم البَيّن بشواهد

الاعتبار وانجزلهم من صادق وعده علوّ قدرهم المرفوع
واطاب بالسنة الاقلام وافواه المحابر مُشافَهة ثناآئهم
المسموع وجعل شرفهم موقوفًا عليهم وشرف مَن عداهم
مِنْ جملة المَوْضوع احمده على حديث نعَمه الحسن المُتّصل
المُسلسل وتواتُر مِنَنه التى يُدْفَع بها تدلُّس كلِّ امر
مُعْضل ومَزيد كرمه الذى عمَّ المُخْتلف والمُوْتلف
فلا ينقطع ولا يُوقَف على ان يُعلّل واشهد ان لا إله إلّا الله
وحده لا شريك له شهادةً اتّخذها لمُنتقَى الخير مَنْهجًا
وآنَسُ بها يومَ أُمْسِى فى جانب اللحد غريبًا وفى طَىّ
الاكفان مُدرجًا واشهد انّ محمّدًا عبده ورسوله افصحُ مَن
جآء عن ربّه مُرسلًا وانصحُ مَن خاطب بوحيه حتّى امسى
جانبُ الشِرْك متروكًا مُهْمَلًا الذى رمى قلوب الاعدآء
وجسومهم بالتجريح وطاعنَ بالعَوالى حتّى استقام وقوى
متنُ الدين الصحيح صلّى اللّه عليه وعلى آله واصحابه
الذين ابادوا المُنْكَر وارى على المُتّفق والمُفترق سَنا مجدهم
الاكبر صلاةً معتبرةَ الايراد دالّةً على انّهم فى فضل الدنيا
والآخِرة نعمَ السادةُ الافراد وكتب الىَّ من القدس
الشريف فكتبتُ الجواب اليه عن ذلك، (طويل)

اتانى كتابٌ ما ظفرتُ بندّهِ   لانّ نسيمَ الروض طاب بندّهِ
وحَلَّ فحلّى ناظِرَىَّ ومسمعى   بلفظ يفوق الدُرَّ فى نظم عقدهِ

واهدى الى قلبى هُدُوًّا فقدتُهُ   واطفأ من جَمْر الحشا حَرَّ وقدِهِ

وما كنتُ ارجو والحَشا تَلِفتْ ظِمًا   على بُخْل دهرى ان افوزَ بوِرْدِهِ

فقبّلتُ من شوقى شفاهَ سُطورهِ   شِفاهًا فروّى غُلّتى طِيبُ بردِهِ

وبِتُّ أُناجى فيه إخلاصَ باطنى   واتلو لِما قد ضَمَّ سُورةَ حمدِهِ

فإنْ قلتُ رَوْضٌ كان فى ذا محاسِنٌ   سِوَى ما لروض الحُزْنِ مِنْ نَفْحِ وَرْدِهِ

وان قلتُ أُفْقٌ زاد هذا بانّه   به كلُّ نجمٍ حلّ فى أَوْجِ سعدِهِ

بعثتَ به جبرًا لكسرٍ اصابنى   وما كلُّ مولًى يشتهى جبرَ عبدِهِ

وحقّقتُ انَّ الوُدَّ منك مُؤَكَّدٌ   جزى اللّهُ مولانا على حُسْن قصدِهِ

اقمتَ على عَهْدِ الصَفاءِ ولم تَخُنْ   ومثلك مَن يرعى مواثيق عهدِهِ

جَفانى اخلّاى الذينَ أَلِفتهم   وانت خليلٌ سَرَّنى حفظُ وُدّهِ

اليك صلاح الدين اهدى على النَوَى   تحيّةَ صَبٍّ ضاق صدرًا لبُعْدِهِ

فإنْ كان يلقاك النسيمُ مُعَنْبَرًا   فانّ سلامى فيه فآسمحْ بردّهِ

وكتبتُ اليه وقد ورد من القدس الشريف الى دمشقَ سنة تسع وثلاثين وسبع مائة ، (وافر)

1 اتيتَ الى دمشقَ وقد تَشكّتْ   اليك لطول بُعْدٍ وانتزاحِ

وكانتْ بَعْدَ بُعْدك فى فساد   وجئتَ لها ففازتْ (١) بالصلاحِ

وقد اجاز لى كلّما يجوز له تسميعُهُ ويكتب فى الاستدعاء بيتًا مُفردًا حسنًا وهو ، (طويل)

[1] Le manuscrit porte وقد فازت ; le sens est le même, mais la mesure du vers serait altérée.

اجازهُمُ المَسْئُولَ فيه بشَرْطه خليلُ بنُ كَيْكَلْدِى العَلاَئِىُّ كاتِبُهْ

وهو مثل ما اكتبُ انا ايضًا ، (مُنْسَرِح)

اجازَ للسائلين ما سَأَلوا فيهِ خليلُ بنُ إيبَكَ الصفدِى

وكتبتُ له عدّة تواقيع بتدريس المدرسة الصلاحية بالقُدس الشريف منها ما كتبتُه له عن السلطان الملك الصالح اسماعيل بن الملك الناصر فى سنة خمس واربعين وسبع مائة لمّا كنتُ بالقاهرة ولم تحضرنى نسختُهُ عند تعليق هذه الترجمة ومنها اوّل توقيع كتبته له بدمشق سنة احدى وثلاثين وسبع ماية وهو رسم بالامر العالى لا زالت اوامرُهُ المُطاعةُ تهدى الى الاماكن الشريفة صلاحًا وترفع قدرَمَن اذا خطا فى طلب العلم الشريف تضع له الملآئكةُ جناحًا ان يرتب (1) المجلسَ السامىَ الفُلانىَّ مُدرّسًا بالمدرسة الصلاحيّة بالقُدس الشريف اثاب اللهُ واقفَها لِما إتّصفَ به من العلوم التى اتقنها حفظًا وطرّز بايرادها المحافلَ فراقت فى القلوب معنًى وفى الأَسْماع لفظًا فهو الحبرُ الذى يفوق البحرَ بغَزارة (2) مَوادّه والعالِمُ الذى اصبح دَمُ الشهدآء بازآء مداده إن نقلَ حُكْمًا فما

[1] Le manuscrit porte يرتب (*sic.*).

[2] Le manuscrit porte بغرارة.

المُزَنِىُّ إلاّ قَطْرة مِنْ هَتَّانِهِ (1) او رجّحَ قولًا فما ابن سُرَيجٍ اذا جاراه مِنْ خيل ميدانه او ناظَرَ خصمًا فما ابن الخطيب ممّن يُعَدُّ من اقرانه او استدلّ مُحتجًّا فما يقطع السيف إلّا بدليله وبُرهانه فالماوَرْدىّ حاوِى مَناقِبهِ وذِكْرِهْ وابو اسحاق صاحبُ التنبيه على رفعة محلّه وقدرهِ قد اضحَتْ به وُجوهُ الاصحاب سافِرةً عن الحُسن البارع والمنظر الجميل وامسَتْ طُرُقُ المذهب بدرسه (2) واضحة الامارة راجحة الدليل ولذلك نُدب لنشر العلم الشريف بذلك القُطر الجليل واستحقّ لفضله الاقصى ان تكون حضرةُ القدس مقامَ الخليل فليُورِدْ من فضله الباهِر هناك ما يحيى مذهبَ ابن إدريس بدرسه وينشرْ ميتَ العلم حتّى يكون رُوحًا فى قدسه وليتعهّد الطلبة بالحفظ والبحث فانّهما للعلم كالجناحَيْنِ وليقفْ عند ما شرطه الواقفُ اثابه اللّهُ الجنّةَ فما يفسد امرٌ وقع بين صلاحَيْنِ وتَقْوَى اللّه عزّ وجلّ زينةُ العلم فليجعلها طِرازَ لُبْسه وجَمال العلم فليدخرها لغده الذى يُربِى فى الخير على امسه واللّهُ تعالى يَزيده فضلًا الى فضله وينشر به اعلامَ العلم التى تخفق على رُؤُس اهله بمنّه وكرمه إن شآء اللّهُ تعالى،

(Ms. de la Bibl. imp. suppl. ar. n° 706.)

[1] Peut-être faudrait-il ici تَهْتانه ?

[2] Le manuscrit porte بدوسه.

TRADUCTION.

KHALÎL, FILS DE CAÏCALDY.

C'est le docteur, le chef très-savant, qui sait tout le Korân par cœur, le traditionnaire, le jurisconsulte, s'étant occupé des principes fondamentaux de l'islamisme, Salâh eddîn, fils d'Al'alây, le Damasquin, le chaféite. Il est né dans l'un des deux mois de rabî', de l'an six cent quatre-vingt-quatorze de l'hégire [1]. Le premier ouvrage qu'il a entendu expliquer ce fut le *Sahîh*, de Moslim, dans l'année sept cent trois de l'hégire (1303-1304 de J. C.), par le docteur Cheref eddîn Alfézâry, ou de la tribu de Fézârah, prédicateur à Damas, qui avait connu et suivi sur ce livre les explications de quatorze docteurs [2]. Dans cette même année, Alfézâry fit à Khalîl la lecture complète de tout le Korân magnifique. Ensuite Khalîl entendit expliquer le *Bokhâry* (ou le *Sahîh* de cet auteur) par Ibn Mochrif, dans l'année sept cent quatre de l'hégire (1304-1305 de J. C.). A cette époque, il commença à étudier la langue arabe, etc., sous la direction du cheïkh Nadjm eddîn Alkahfâzy, la jurisprudence et les préceptes d'obligation divine, sous celle du cheïkh Zéky eddîn Zacharie. Plus tard, dans l'année sept cent dix de l'hégire (1310-1311 de J. C.), il s'occupa avec

[1] En d'autres termes, dans le troisième ou le quatrième mois de ladite année. Ceci correspond à février ou mars 1295 après J. C.

[2] Probablement, en remontant jusqu'à l'auteur même de l'ouvrage

zèle de l'étude des traditions. Il lut lui-même lè *Kéthîr* (ou le recueil de cet auteur), en présence du juge Taky eddîn Soleïmân Alhanbaly. Il le lut aussi devant Aboû Becr, fils d'Abd Addâïm ; 'Îça Almotha'im ; Ismâ'îl, fils de Mactoûm ; 'Abdalahad, fils de Taïmiyyah ; Kâcim, fils d'Açâkir ; et devant son cousin Ismâ'îl. Ainsi Khalîl a étudié sous toute cette classe de savants, et sous celle qui leur a succédé ; il a entendu environ sept cents docteurs ou cheïkhs. Parmi les ouvrages dont il a entendu l'explication, il y a les *Six Livres*[1], et la plupart des recueils de traditions. Khalîl a consigné tous ces détails dans un volume qu'il a intitulé : *Relation des avantages réunis, indiquant les choses précieuses et uniques qui ont été entendues.*

Khalîl est aussi l'auteur des ouvrages qui suivent :

1° Le Livre des souffles du vent (ou des émanations embaumées, ou des dons) de Jérusalem. — C'est un gros volume, qui renferme des explications sur plusieurs versets du Korân, et un commentaire sur des traditions. L'auteur y rappelle des promesses, pour être conservées et apprises par cœur dans la mosquée *alaksa*, ou temple de Jérusalem.

2° Le Livre des quarante traditions, touchant les actes de ceux qui craignent Dieu. — Il est divisé en quarante-six parties ou tomes.

[1] Ce sont sans doute les deux *Sahîh* du Bokhâry et de Moslim, le *Mouattha* de Mâlic, le *Djâmi'* du Tirmidhy, les deux *Sonan* d'Aboû Dâoud et du Néçây. (Cf. Hâdji Khalfah, *Dictionnaire bibliographique et encyclopédique*, édition de M. G. Fluegel, t. III, p. 32.)

3° Le Livre offert en présent à l'instituteur, ou à celui qui exerce les autres dans la connaissance des versets du Korân, lesquels exposent les préceptes d'obligation divine.

4° La Preuve évidente du succès, dans le titre de l'interprétation.

5° Le Ferme arrangement du titre du livre, au sujet des préceptes du Korân.

6° L'Agrément des scribes, au sujet de l'explication des sceaux (ou des conclusions) de la soûrah de la Vache[1].

7° Les Choses permises et choisies, touchant l'interprétation du verset du Korân sur le prix du sang et sur l'expiation[2].

8° La Rangée de perles, à propos des avantages que renferme la tradition de l'Ambidextre.

9° La Vérification de la volonté, ou de la pensée, sur cela que la défense, ou la prohibition, engendre le désordre.

10° Le Détail du résumé dans l'antagonisme des paroles et des actions.

11° La Confirmation du discours, au sujet de l'intention du jeûne.

12° La Médecine de ceux qui veulent suivre la bonne voie, à propos du dissentiment qui existe entre les hommes, lesquels se sont occupés avec zèle des matières religieuses.

13° La Dissipation de l'obscurité, touchant les

[1] Chapitre deuxième du Korân. Cf. aussi le verset 6.

[2] Cf. Korân IV, 94.

décisions juridiques prononcées par force, ou les lois de la coaction.

Nous passons sous silence d'autres livres du même auteur. Parmi les ouvrages qu'il n'a pas encore achevés dans ce moment-ci, nous nommerons :

1° Le Livre de l'extrême limite de l'arrangement solide, traitant de la connaissance des préceptes, ou des lois.

2° Le Livre des quarante traditions principales.— Chacune de celles-ci est citée dans l'ordre du discours qui la concerne, où elle a une section à part. L'ouvrage est en un seul tome.

3° Quatre commentaires ou scolies au volume précédent, savoir : 1° la plus grande ; 2° la moyenne ; 3° la plus petite ; 4° la scolie égyptienne, ou rédigée au Caire. — Le tout en douze tomes.

Il serait trop long d'énumérer tous les volumes qui ont trait aux traditions et dont Khalîl est l'auteur.

Le fils de Caïcaldy a été instruit dans les belles-lettres, etc. par le juge Taky eddîn et par plusieurs autres docteurs. Il voulait d'abord suivre la carrière militaire; mais dans l'année sept cent quinze de l'hégire (1315-1316 de J. C.), il s'occupa de nouveau et sérieusement de la jurisprudence, des deux genres de principes fondamentaux de l'islamisme[1], etc. Il ap-

[1] الأصولان. Ce duel, formé du pluriel الاصول, signifie les principes fondamentaux de la théologie dogmatique et ceux de la jurisprudence canonique. En d'autres termes, les اصول الدين et les اصول الفقه. (Cf. Hâdji Khalfah, *Dictionnaire*, etc. édition citée, t. I, p. 331 et suiv.)

prit par cœur le *Tenbîh*[1], ou avertissement; le *Mokhtassar*[2], ou abrégé d'Ibn Alhâdjib, ainsi que ses deux *Préfaces*[3], ou prolégomènes sur la grammaire, les règles de la déclinaison et de la conjugaison. Khalîl apprit aussi par cœur les deux ouvrages suivants : 1° La Quintessence des quarante traditions sur les principes fondamentaux de la théologie dogmatique, par Sirâdj eddîn Alormaouy (ou originaire de la ville d'Ormiyah, dans l'Âdherbaïdjân); 2° Le Livre de la connaissance, ou de l'ensemble des décisions juridiques. — Il a ajouté des notes marginales à ce dernier livre.

L'année sept cent dix-sept de l'hégire (1317 de J. C.), Khalîl partit de Damas avec le cheïkh Camâl eddîn, Ibn Azzamlécâny[4], pour visiter la ville de Jérusalem. A cette occasion, il étudia sous Zaïnab, fille de Sacan (ou Chacar), etc. Il fut assidu près dudit cheïkh Camâl eddîn, tant en voyage que dans les temps de repos, de vie sédentaire, et il écrivit beaucoup de commentaires d'après ce cheïkh. L'an

[1] Il existe plus d'un livre qui porte ce titre; mais il est ici question, sans doute, de l'ouvrage célèbre d'Aboû Ishâk, de Chîrâz, traitant de la jurisprudence musulmane.

[2] C'est l'abrégé du livre d'Alâmidy sur les décisions juridiques.

[3] Il s'agit du livre de grammaire arabe bien connu sous le nom de الكافية, *Alcâfiyah*, ou la grammaire complète. Son auteur est mort dans le dixième mois de l'année 646 de l'hégire (1249 de J. C.). (Cf. Aboû'l Fédâ *Annales muslemici*, édition de Reiske et Adler, t. IV, p. 496-497, etc.)

[4] Cf. sur ce personnage Ibn Batoûtah, *Voyages*, texte arabe publié et traduit par C. Defrémery et le Dr B. R. Sanguinetti, t. I, p. 156 et suiv.

sept cent vingt de l'hégire (1320 de J. C.), Khalîl fit le pèlerinage de la Mecque, en compagnie d'Ibn Azzamlécâny, et il entendit dans cette ville les leçons du docteur Radhy eddîn Atthabary, ou originaire du Thabaristân. Il lut pendant plusieurs années de suite des ouvrages sur la jurisprudence musulmane et sur les principes fondamentaux de la théologie dogmatique, en présence du docteur Borhân eddin Alfézâry, qui le nomma cheïkh, etc.

A son tour, et dans l'année sept cent dix-huit de l'hégire (1318 de J. C.), le fils de Caïcaldy fut chargé de l'enseignement du *Hadîth*, ou des traditions, dans l'école appelée *Annâciriyyah;* puis dans l'année sept cent vingt-trois de la même hégire (1323 de J. C.), il professa dans le collége, ou école nommée *Alaçadiyyah.* L'année sept cent vingt-quatre de l'hégire (1324 de J. C.), il prononça des réponses juridiques, avec la permission du docteur Camâl eddîn Ibn Azzamlécâny, et du kâdhi des kâdhis ou grand juge. L'an sept cent vingt-huit de l'hégire (1328 de J. C.), il lut et professa dans l'assemblée du seigneur de Hims ou Émèse. — Ensuite dans l'année sept cent trente et une de l'hégire (1331 de J. C.), il se rendit à Jérusalem, comme professeur de l'école dite *Assalâhiyyah.* Depuis lors, et jusqu'à ce moment-ci, Khalîl a toujours habité cette ville. Il fut investi de la dignité de supérieur de l'école, ou académie des traditions, nommée *Assaïfiyyah*, dans cette noble cité de Jérusalem. Pour ma part, j'ai fréquenté beaucoup ce savant,

soit à Damas, soit à Jérusalem, soit au Caire; j'ai tiré parti de ses nobles prérogatives et des avantages nombreux qu'il offre dans toutes les sciences. J'ai connu peu d'hommes qui puissent soutenir la comparaison avec lui, pour l'exactitude, la véracité et la précision dans tout ce qu'il avance.

J'ai copié, de la propre écriture de Khalîl, la harangue, ou sermon suivant, qu'il a prononcée en ouvrant son cours dans l'école des traditions, en présence de l'assemblée du seigneur d'Émèse :

« Gloire à Dieu, qui a élevé bien haut le dos des savants et qui leur a préparé un soutien auprès de lui; qui a fait durer toujours leurs belles paroles, au moyen de la dictée; qui les a aidés des suites de sa munificence célèbre; qui a réuni de la sorte ce qui était séparé et rendu puissant celui qui était isolé !

« C'est Dieu qui a protégé contre le trouble le côté faible des intelligences des savants, jusqu'à ce qu'elles fussent devenues fermes dans leurs pensées; c'est lui qui, par les règles de l'expérience, a mis en équilibre, ou a redressé, les balances de leur réflexion, quand elles penchaient, à cause d'un mérite éclatant. Il a fait obtenir aux savants, ainsi qu'il le leur avait sincèrement promis, une dignité très-élevée; il a rendu agréables les éloges brillants et sublimes que l'on entend prononcer à leur égard, par les langues des *kalams*, ou roseaux pour écrire, et par les bouches des encriers; il a voulu que leur noblesse fût attachée à eux d'une manière insépa-

rable, tandis que celle des autres hommes est précaire ou supposée.

« Or, je loue Dieu au sujet du précieux récit de ses bienfaits, parvenu jusqu'à nous successivement et sans interruption; au sujet de la notoriété de ses grâces, par lesquelles est repoussé ce qu'il y a d'obscur et de caché dans les choses difficiles; au sujet de l'excès de sa générosité, laquelle recouvre celui qui est en dissentiment avec les autres, comme celui qui est d'accord avec eux. Elle ne discontinue pas, ne souffre point de pause; elle abreuve sans cesse et produit toujours son effet.

« J'atteste qu'il n'y a pas d'autre dieu qu'Allâh, qu'il est unique, sans associés. Cette confession doit me servir de conduite dans la voie du bien et du salut; elle sera ma compagnie le jour où je me trouverai comme étranger au bord du tombeau, enveloppé dans les plis du linceul. J'atteste que Mahomet est le serviteur et l'envoyé de Dieu; qu'il est le plus éloquent de tous ceux qui ont été expédiés, comme ambassadeurs, de la part de leur seigneur; qu'il est le plus sincère de tous ceux qui ont parlé d'après l'inspiration de Dieu. De sorte que le parti des polythéistes a été délaissé et abandonné. C'est Mahomet qui a criblé de blessures les cœurs et les corps de ses ennemis; qui a percé ces derniers avec les lances, jusqu'à ce que le dos de la vraie religion fût ferme et solide.

« Que la bénédiction de Dieu soit sur Mahomet, sur sa famille, sur ses compagnons, qui ont détruit

l'iniquité; dont la splendeur de l'immense gloire a brillé de plus en plus sur les hommes confédérés, comme sur les individus séparés et isolés! Que cette bénédiction serve d'exemple admirable, et montre que ces grands personnages sont couverts de mérite dans ce monde-ci et dans l'autre! Quels Seigneurs incomparables ! »

Une fois Khalîl m'a écrit de la noble Jérusalem, et je lui ai répondu ainsi qu'il suit :

(Vers.) Un écrit m'est parvenu; mais je n'ai pas pu m'emparer de son parfum; car le zéphyr du jardin a été embaumé d'une odeur pareille à la sienne.

Je l'ai tenu avec moi; il a réjoui mes yeux et mes oreilles par des expressions plus belles que les perles dans les rangées de leurs colliers.

Il a donné à mon cœur une tranquillité qu'il avait perdue; il a éteint l'incendie des charbons ardents qui dévoraient mes entrailles.

Je n'avais pas espéré, dussent mes viscères périr de soif, avoir le bonheur de m'abreuver de cette épître, tant est grande l'avarice de mon sort!

Or, par suite de l'excès de ma passion, je baisai avec mes lèvres les bords, ou les lèvres de ses lignes. L'agrément de sa fraîcheur a étanché mon ardente soif.

J'ai passé la nuit à m'entretenir en secret de cet écrit, avec la partie sincère et intime de ma personne; à lire, à méditer, en raison de son contenu, la *soûrah*, ou chapitre, de sa louange.

Si je disais : « C'est un parterre de fleurs », il y aurait beaucoup de vrai dans cette expression. Seulement, on ne s'attriste point lorsque les roses du jardin exhalent leur odeur.

Si je disais : « C'est un horizon », ce ne serait pas encore

assez. Il faudrait ajouter que, dans cet horizon, chaque astre est toujours dans l'apogée de son bonheur.

Tu as envoyé cette épître, pour consolider la fracture qui m'était survenue; mais tous les maîtres ne souhaitent pas la guérison de leurs esclaves.

Je me suis ainsi assuré que l'affection est bien ferme de ta part. Que Dieu récompense notre maître, à cause de la bonté de son dessein!

Tu as tenu la promesse de l'amitié sincère et tu n'as pas trompé. Tes pareils sont les hommes qui observent toutes les conditions de leurs engagements.

Mes amis, ceux que je fréquentais m'ont offensé; mais tu es un ami [1], et la conservation de tes tendres sentiments me remplit de joie.

A toi, Salâh eddîn, j'envoie de loin les salutations d'une personne qui t'aime, et qui est affligée d'être séparée de toi.

Si le zéphyr, parfumé d'ambre gris, vient à te rencontrer, il est porteur de mon salut. Or, sois assez généreux pour le renvoyer, pour le rendre.

J'écrivis aussi à Khalîl ce qui suit, à l'occasion de son arrivée à Damas, lorsqu'il venait de la noble Jérusalem. C'était dans l'année sept cent trente-neuf de l'hégire (1338 ou 1339 de J. C.) :

(Vers). Tu es venu à Damas; déjà cette ville se plaignait à toi, au sujet de la grande distance, et de ton absence prolongée.

Après ton départ, la cité était dans le trouble; tu y es arrivé, et elle a recouvré la tranquillité ou le bien [2].

[1] خليل, *Khalîl;* c'est aussi le nom propre de Salâh eddîn, fils de Caïcaldy.

[2] الصلاح; c'est peut être aussi une sorte d'allusion au titre honorifique de Khalîl, fils de Caïcaldy, qui était Salâh eddîn.

Salâh eddîn m'a donné la permission d'enseigner tout ce qu'il peut expliquer. Il écrit d'ordinaire sur la demande un joli vers isolé que voici :

Khalîl, fils de Caïcaldy, Al'alây, qui a tracé ce distique, a permis aux postulants ce qu'ils demandent, et avec la condition stipulée.

Ce vers est analogue au suivant, que j'ai l'habitude d'écrire moi-même, en pareille circonstance :

Khalîl, fils d'Îbec Assafady, accorde aux postulants ce qu'ils demandent dans leur pétition.

J'ai écrit à Khalîl un certain nombre de lettres patentes qui lui étaient adressées au sujet de son enseignement dans l'école appelée *Assalâhiyyah*, ou fondée par Saladin, dans la noble cité de Jérusalem. Parmi celles-ci figurent les dépêches que je lui ai envoyées de la part du sultan Almalic Assâlih, Ismâ'îl, fils d'Almalic Annâcir[1], dans l'année sept cent quarante-cinq de l'hégire (1344 de J.C.). J'étais alors au Caire, et je n'avais pas encore reçu de Khalîl son écrit ou sa note, au moment de la rédaction de cette biographie. Les premières lettres patentes que j'ai eu occasion de lui écrire, ce fut à Damas, dans l'année sept cent trente et une de l'hégire (1330 ou 1331 de J. C.) ; les voici :

« Un ordre auguste prescrit (puissent les commandements toujours obéis de notre souverain arriver

[1] Ce sultan régna en Égypte depuis l'année 743 de l'hégire (1342 de J. C.) jusqu'à l'année 745 de la même hégire (1344 de J. C.).

sans cesse en paix dans les nobles lieux, élever la dignité de quiconque, ayant marché à la recherche de la science sublime, a reçu des ailes de la part des anges!), cet ordre auguste prescrit qu'il (Khalîl) fixe et consolide une telle réunion illustre (*sic*), comme professeur de l'école dite *Assalâhiyyah*, dans la noble Jérusalem (que Dieu récompense le fondateur de cette école!), à cause du mérite dont il est doué de savoir si bien par cœur plusieurs sciences, d'orner et d'embellir les assemblées par l'exposition de ces mêmes sciences. De sorte que le sens en devient clair pour les intelligences et les paroles en sont agréables pour les oreilles.

« C'est le maître [1] qui surpasse la mer par l'abondance de ses matières; c'est le savant, dont l'encre se trouve vis-à-vis le sang brillant des martyrs [2]. Lorsqu'il cite une loi, un arrêt, Almozany [3] n'est qu'une simple goutte de sa pluie durable; lorsqu'il

[1] الحبر. Ce mot signifie « scribe, docteur, maître »; de plus « encre, etc. »

[2] Cela veut dire peut-être que l'efficacité du sang répandu par les martyrs, pour la défense de la religion musulmane, n'est pas supérieure à celle de l'encre que ce savant emploie dans le même but. Ou bien que la quantité de l'encre est égale à celle du sang. Au reste, parmi les traditions appelées authentiques par les musulmans, il y a celle-ci : « L'encre des docteurs et le sang des martyrs sont d'un prix égal ».

[3] Il s'agit sans doute ici de l'illustre imâm châfi'ite dont le nom était Aboû Ibrâhîm, Ismâ'îl, fils de Iahia, etc., Almozany, ou de la tribu de Mozaïnah, fille de Kelb. Il était disciple d'Acchâfi'y, et sa mort eut lieu en Égypte dans l'année 264 de l'hégire (878 de J.C.). (Cf. Ibn Khallicân, *Dictionnaire biographique*, édition de M. de Slane, p. 104 du texte arabe, et t. I, p. 200 de la traduction an-

veut faire triompher une opinion, Ibn Soraïdj [1], s'il court avec lui, n'est pas un de ces chevaux qu'il faut pour son hippodrome. Quand il discute avec un adversaire, Ibn Alkhathîb [2] lui-même ne peut point être regardé comme un de ses pairs ou de ses dignes émules; quand il met en avant des preuves, le glaive ne coupe que par ses arguments et par ses démonstrations. Or, Almâouardy est celui qui rassemble ses vertus et sa renommée[3]. Aboû Ishâk est l'auteur de l'avertissement sur l'éminence de sa place et de sa dignité[4]. Les visages des compagnons (de Mahomet) ont, par son moyen, montré l'éclat d'une beauté admirable et d'un charmant aspect.

glaise). *Almozany*, à la lettre, pourrait signifier «ce qui provient d'un petit nuage, petite pluie, etc.»

[1] C'est Aboûl' Abbâs Ahmed, fils d'Omar, fils de Soraïdj, le fameux docteur châfi'ite, mort à Bagdad dans l'année 306 de l'hégire (918 de J.-C.). (Cf. Ibn Khallicân, ouvrage et édition cités, p. 24 du texte arabe, et t. I, p. 46, de la version anglaise). *Ibn Soraïdj* veut dire, mot à mot, «le fils de la petite selle.»

[2] Ces mots signifient «le fils du prédicateur.» C'est là le surnom du célèbre docteur châfi'ite, Fakhr eddîn, Mohammed, fils d'Omar Arrâzy, mort dans l'année 606 de l'hégire (1210 de J. C.). (Cf. Ibn Khallicân, édition citée, p. 664 du texte arabe, et t. II, p. 652, de la traduction anglaise.)

[3] حاوى مناقبه وذكره. On fait ici allusion à un des ouvrages d'Almâouardy, dont le titre est précisément *Hâoui*, ou «ce qui contient, recueil, etc.» Cet auteur est mort l'an 450 de l'hégire (1058 de J. C.).

[4] صاحب التنبيه على رفعة محلّه وقدره. Ici encore l'on joue sur les mots; car Aboû Ishâk de Chîrâz a écrit en effet un livre intitulé *Tenbîh*, ou avertissement. Il est mort dans l'année 476 de l'hégire (1083 de J. C.).

Les voies de la vraie doctrine ont acquis, par ses leçons, des marques évidentes et des signes prépondérants.

« Pour tous ces motifs, il a été appelé à propager la noble science dans cette contrée illustre, et il est digne assurément, à cause de son très-vaste mérite, que la sainte cité de Jérusalem soit le lieu de séjour d'Alkhalîl [1]. Qu'il y répande donc par ses qualités brillantes, par son enseignement, et tant qu'il vivra, la doctrine d'Ibn Idrîs [2]; qu'il y ressuscite le cadavre de la science, jusqu'à ce qu'elle soit un esprit dans son sanctuaire; qu'il exerce les disciples à apprendre les leçons par cœur et à se livrer aux recherches, puisque l'une et l'autre de ces occupations sont comme les deux ailes de la science; enfin, qu'il observe exactement toutes les conditions prescrites par le fondateur de l'école (puisse Dieu lui donner pour récompense le paradis!). Ce qui se passe entre deux hommes vertueux [3] n'est pas sujet au trouble ni au désordre.

« La crainte du Dieu puissant et glorieux est l'or-

[1] مقام الخليل; littéralement « la station de l'ami, ou de l'ami de Dieu ».

[2] C'est sans doute l'illustre imâm Aboû 'Abd Allâh Mohammed, fils d'Idrîs, etc., le chef renommé des châfi'ite, et qui est mort en Égypte l'an 204 de l'hégire (820 de J. C.). (Cf. Ibn Khallicân, ouvrage cité, p. 626 du texte arabe, et t. II, p. 569 de la traduction anglaise).

[3] وقع بين صلاحين. Ceci fait probablement allusion au titre de *Salâh eddîn*, qui était commun à Khalîl, et au fondateur de l'école, dont il vient d'être parlé. Salâh eddîn était aussi le titre honorifique de l'auteur, Assafady.

nement de la science. Par conséquent, que la piété soit la broderie de ses vêtements (de Khalîl) et la perfection de sa doctrine! Qu'il conserve cette piété pour son lendemain, lequel sera encore meilleur que sa journée d'hier[1]! Que le Dieu très-haut augmente de plus en plus le mérite de Khalîl, qu'il déploie par son moyen les étendards de la science, qui flotteront sur les têtes de son peuple, ou en présence des savants, par sa grâce et par sa magnanimité! Si telle est la volonté du Tout-Puissant. »

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 JUILLET 1857.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est procédé, selon le règlement, à la nomination des membres de la commission du Journal. La majorité des voix désigne :

MM. Regnier,
Grangeret de Lagrange,
Bazin,
Dulaurier.
Garcin de Tassy.

[1] La journée d'hier et celle du lendemain sont sans doute une allusion à la vie présente et à la vie future.

M. Lancereau fait un rapport sur l'état des papiers Ariel. Il explique qu'il a réparti les papiers en trois classes : 1° papiers contenant des matériaux pour les travaux de la Société, comme textes tamouls, télinga et malayalam; linguistique (glossaires, dictionnaire français-tamoul-portugais, notes pour une grammaire tamoule, fragments de texte); sciences naturelles et médicales (vocabulaire pharmaceutique français-tamoul, notes pour un dictionnaire d'histoire naturelle, en tamoul, télinga, persan et arabe); bibliographie (liste de livres et de manuscrits divers, noms d'auteurs sanscrits et tamouls par ordre de classes); travaux de M. Ariel (ébauches d'ouvrages, traductions du tamoul et du télinga, inscriptions, etc.); 2° papiers tirés des archives de Pondichéry (pièces diplomatiques, administratives et statistiques; recueil concernant les monnaies actuelles de l'Inde, recueil de pièces relatives au Carnatic, de 1701 à 1800; autre recueil concernant le Malabar, le Tandjour, les Mahrattes, etc.; 3° extraits d'ouvrages imprimés de toute sorte, fragments de journaux, etc.

M. Lancereau propose d'incorporer dans la bibliothèque de la Société les pièces de la première classe, et d'offrir les pièces de la deuxième à un dépôt public spécial, comme, par exemple, aux archives de la marine. M. le président propose que la première classe de ces papiers soit incorporée dans la bibliothèque, et que, pour les deux autres classes, le vote soit ajourné jusqu'à la séance d'octobre, pour que les membres du conseil puissent se rendre compte eux-mêmes de la nature des pièces. Ces propositions sont adoptées.

M. Rodet lit un compte rendu de l'ouvrage de M. Veth, sur Bornéo, que le conseil lui avait renvoyé. Remis à la commission du Journal.

M. Defrémery lit un extrait d'une lettre de M. Cherbonneau, à Constantine.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par les éditeurs. *Dictionnaire arabe-français*, par M. Kazimirski de Biberstein. Paris, 1857; gr. in-8° (26ᵉ livrais.).

Par les éditeurs. *Journal des savants;* in-4° (juin 1857).

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie.* Paris, 1857; in-8° (juin 1857).

Par S. E. le ministre de l'instruction publique. *Revue des sociétés savantes.* Paris, 1857; in-8° (n° de janvier 1857).

Par les éditeurs. *Le Môbacher.* Édition arabe et française (juin 1857).

Par l'Académie de Saint-Pétersbourg. *Bulletin de la classe historico-philologique.* Saint-Pétersbourg, 1854-1856. T. XI à XIII. 3 vol. in-4°.

— *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg.* Saint-Pétersbourg, 1855. Tome VIII; in-8°.

Zoroastre, Essai sur la philosophie religieuse de la Perse, par M. Joachim Menant; deuxième édition. Paris, 1857; in-8° (xxviii et 212 pages). Chez Derache. Prix : 3 fr.

De Novo Testamento ad versionum orientalium fidem edendo, scripsit Antonius Paulus de Lagarde. Berlin, 1857 ; in-4° (20 pages).

Pauli Antonii de Lagarde *De Geoponicon versione syriaca commentatio*. Leipzig, 1855; in-4° (24 pages).

Ce sont deux programmes comme les écoles en Allemagne en publient pour annoncer leurs examens, et qui souvent contiennent des dissertations importantes, que la manière dont on les publie empêche de se répandre dans le public savant comme elles le méritent. Il est probable aussi que l'habitude qu'on a conservée de les faire composer en latin contribue à les tenir dans l'obscurité; car il faut bien convenir que de lire du latin moderne est une des occupations les plus laborieuses et les plus ingrates qu'on puisse s'imaginer. Je ne veux ici, en

aucune façon, critiquer le latin de M. de Lagarde, mais seulement l'habitude surannée des écoles. Ces deux dissertations en elles-mêmes sont très-curieuses, et la seconde fournit de nouveau la preuve que les manuscrits syriaques que le Musée Britannique a eu le bonheur d'obtenir des moines de la Thébaïde serviront à la critique et à la restauration du texte, non-seulement des Pères de l'Église, mais d'une partie des auteurs classiques grecs. — J. M.

The Kingdom and people of Siam, by Sir John Bowring. Londres, 1857; 2 vol. in-8° (432 et 446 pages, avec des gravures et une carte).

Sir John Bowring fut envoyé au Siam en 1855, pour faire un traité entre l'Angleterre et ce pays. Il donne, dans ces deux volumes, une description générale du pays, et un récit détaillé de ses négociations et de son contact avec les Siamois. La partie générale de l'ouvrage, qui comprend à peu près un volume et demi, est naturellement, en grande partie, une compilation tirée d'ouvrages antérieurs; mais ce n'est pourtant pas seulement une compilation, car l'auteur est un homme intelligent et observateur, assez bien préparé par la lecture de ses devanciers, et qui contrôle, par ce qu'il voit et par les documents qu'il se procure, les assertions et les descriptions des auteurs, autant que le permettent les circonstances. Il ne connaît pas le pays aussi bien que Mgr Pallegoix, mais il a l'esprit plus ouvert et plus précis que lui, de sorte qu'on peut lire son livre avec plaisir et fruit, même après celui de l'évêque. La partie qui se rapporte à ses relations avec les deux rois est très-curieuse, et un peu indiscrète, car il imprime les lettres des rois avec toutes leurs fautes de grammaire anglaise; il aurait dû être plus reconnaissant et plus touché de la peine que ces deux princes ont prise de si bien apprendre l'anglais. L'image de cette cour barbare, travaillée par les idées euro-

péennes, est très-intéressante. La description d'un pays par un homme qui ne sait pas la langue qu'on y parle, et qui n'y a passé que quelques mois, presque toujours dans la même ville, ne peut pas être suffisante; mais l'ouvrage contient néanmoins une assez grande masse d'observations pour avoir une valeur réelle. Grâce aux dispositions bienveillantes de la famille royale du Siam, il est facile aujourd'hui aux voyageurs européens de pénétrer dans ce pays, et d'explorer les parties hautes du royaume, d'étudier l'histoire naturelle de ces contrées fertiles et inconnues, d'observer les Laos et d'autres tribus, leurs langues et leurs mœurs, sur lesquelles nous n'avons que des renseignements très-imparfaits, fournis par quelques missionnaires isolés. Le traité négocié avec les rois du Siam par M. de Montigny assure aux voyageurs scientifiques européens toute protection, et la douceur des mœurs de la population se prêtera facilement à l'application de ces stipulations diplomatiques. — J. M.

A residence amongst the Chinese; inland, on the coast and at sea, by Robert Fortune. Londres, 1857; in-8° (xvi et 440 pages, avec des gravures).

M. Fortune est un botaniste écossais, qui a été envoyé en Chine en 1843 par la Société d'horticulture de Londres, pour lui procurer des plantes nouvelles, et, depuis 1848-1856, il a continué à explorer ce pays, aux frais de la Compagnie des Indes, à laquelle il expédie des plantes et des graines de thé pour les plantations dans l'Himalaya. Tous les botanistes et les propriétaires de jardins de luxe en Europe savent avec quel soin et quel bonheur il s'est acquitté de ses fonctions, et de combien d'arbres, d'arbustes et de fleurs il a enrichi l'Europe. Il avait déjà publié le récit de deux de ses expéditions, et maintenant il vient d'imprimer celui de ses voyages depuis 1852 jusqu'en 1856. Ce dernier ouvrage est

peut-être le plus intéressant des trois, parce que sa connaissance plus intime de la langue et des hommes du pays lui permettait de se mouvoir plus librement. On est tout étonné de voir avec quelle facilité il voyage dans l'intérieur et va où il veut, avec quelle bonhomie il est traité par les populations, et combien peu de difficultés il a avec les autorités. Sa description de la vie dans les monastères bouddhistes et des manières d'être des gens de ville et de campagne est extrêmement intéressante, et donnera une idée bien plus favorable des Chinois que celle qu'on prend dans les ouvrages des Européens qui ne connaissent que les ports de mer, surtout Canton, ou dans les lettres des missionnaires, qui, en général, ne connaissent que très-médiocrement la partie païenne de la population parmi laquelle ils vivent.

Indische Skizzen von Albrecht Weber. Berlin, 1857; in-8°.

Ce petit volume est formé de la réunion de quatre mémoires qui traitent de l'Inde ancienne, du bouddhisme, des rapports de l'Inde ancienne avec les pays d'Occident, et des études modernes sur l'Inde. Ces mémoires avaient paru dans différents journaux, et M. Weber a très-bien fait de les réunir, car personne ne les lira sans en tirer du plaisir et de l'instruction.

M. E. Thomas est sur le point de faire paraître, en deux volumes, la collection des articles et mémoires de M. J. Prinsep, tirés du Journal asiatique de Calcutta, et de quelques autres recueils. Il y ajoutera la réimpression des excellentes *Useful tables* du même auteur. M. Thomas joint des notes aux mémoires, dans lesquelles il indique au lecteur ce que

des recherches postérieures à la rédaction de chaque mémoire ont ajouté aux matériaux que M. Prinsep avait à sa disposition et aux conclusions auxquelles il était arrivé. La difficulté qu'on trouve à se procurer les premiers volumes du Journal asiatique de Calcutta et l'addition des notes de M. Thomas rendront cette collection précieuse pour les indianistes.

On écrit de Calcutta que plusieurs savants se sont réunis pour faire paraître une nouvelle édition du *Sabda Kalpa Druma* du Rajah Radhakant deb. Cette édition serait préparée avec l'aide de l'auteur, et elle serait destinée à être mise en vente, tandis que la première a été entièrement distribuée par le Rajah. Ni la forme ni le prix de la nouvelle édition ne paraissent encore être arrêtés; nous tiendrons les lecteurs du Journal au courant, quand les conditions de la publication seront fixées.

Handbuch der gesammten Ægyptischen Alterthumskunde von Dr Max Uhlemann. Leipzig, 1857, 2 vol. in-8°, 252 et 321 pages.

Le premier volume contient l'histoire et la critique des travaux faits sur les hiéroglyphes égyptiens; le second, l'archéologie égyptienne. L'ouvrage sera complété par deux autres volumes, qui contiendront la Chronologie et l'Histoire de l'Égypte, et les principaux textes égyptiens, traduits en allemand. L'auteur est partisan du système de M. Seyffarth.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE 1857.

DESCRIPTION HISTORIQUE
DE LA VILLE DE KAZVIN,

EXTRAITE DU TARIKHÉ GUZIDÈH DE HAMD ALLAH MUSTÔFI KAZVINI,

PAR M. C. BARBIER DE MEYNARD.

AVANT-PROPOS.

Hamd Allah Mustôfi occupe un rang honorable parmi les historiens persans de second ordre; son *Nouzhet-el-Kouloub* renferme de précieuses données sur la géographie de la Perse au VIIIe siècle de l'hégire, et le *Tarikhé Guzidèh*, ou *Histoire choisie*, quoique écrit sous une forme abrégée, est un des meilleurs guides qu'on puisse avoir pour pénétrer dans le labyrinthe de l'histoire orientale. La description historique et topographique qui termine cet excellent ouvrage n'en est pas la partie la moins intéressante, et c'est à Kazvin même, cette première et agréable étape d'un long voyage, que j'ai pu, ce livre à la main, constater l'exactitude des renseignements qu'il contient. On ne saurait nier l'utilité de ces monographies pour l'histoire comme pour l'archéologie, et il est à regretter que des villes plus importantes n'aient pas trouvé aussi leur historien. Le style de Mustôfi est clair, simple quelquefois jusqu'à la sécheresse; mais il est du moins dépourvu de tous ces faux diamants, de ces ornements de mauvais goût qui déparent là prose de Mirkhônd ôu de Vassaf. J'ai cru pouvoir user d'une certaine indépendance dans la

traduction de ce fragment : j'ai interverti l'ordre de certains paragraphes, j'en ai supprimé même quelques-uns, pour éviter les redites ou les subdivisions à l'infini. Une imitation exacte qui rend la pensée de l'auteur sans en conserver la phraséologie me semble le système le plus rationnel quand il s'agit de traduire un historien musulman, à plus forte raison un historien persan; et je crois que le récit du *Rouzet ès Sefa*, ou du *Tarikhé Vassaf*, n'aurait qu'à gagner à être dépouillé de ces oripeaux que quelques orientalistes se sont étudiés à faire passer dans notre langue avec une fidélité désespérante.

Le récit laconique de Mustôfi demandait d'amples commentaires; mais j'ai dû me borner à ne développer que les faits saillants, ou à rectifier quelques erreurs de noms et de dates, pour ne pas donner à mes notes plus d'étendue que le texte.

La plus grande difficulté d'une traduction de l'histoire de Mustôfi provient, non pas du texte même, mais de la négligence avec laquelle les copistes persans reproduisent, depuis deux siècles, tous leurs livres classiques. Des trois exemplaires que possède la Bibliothèque impériale, le manuscrit 9 F. Bruix m'a semblé mériter le plus de confiance, et je l'ai pris comme base de mon travail; à une écriture nette et lisible, il joint le mérite d'offrir une foule de notes marginales dues à des lecteurs érudits. Le ms. 15 F. Gentil et le ms. 25 (supplément persan de M. Reinaud) sont beaucoup plus incorrects, et ne peuvent être consultés qu'avec discernement. Il en est de même d'un exemplaire dont j'ai fait l'acquisition à Téhéran. M. C. Schefer, dont on connaît les richesses bibliographiques et la rare obligeance, a bien voulu mettre à ma disposition quelques-uns de ses précieux manuscrits, et, entre autres, une excellente copie du *Modjem-el-Bouldan* de Yakout, mine inépuisable de renseignements, qui m'a fourni quelques leçons importantes

I.

Origine du nom de Kazvin, fondation et agrandissements successifs de cette ville (1).

Ahmed ben Abou Abd Allah, dans son *Livre de l'Explication* (2), rapporte ce qui suit : « Kazvin fut bâtie par Châpour, fils d'Ardéchir Babégân, qui la nomma *Châdpour* (شادپور). Cette bourgade naissante ne formait qu'un quartier, limité au sud par la rivière d'*Abhar*, et au nord par celle de *Ramend*. On y remarque encore des tertres formés par les débris des anciens murs (3). On sait qu'un des premiers Kosroës envoya une armée pour combattre les Deïlémiens. Ce fut sur l'emplacement même de la ville actuelle que la bataille s'engagea. On rapporte qu'au plus fort de l'action, le général de Kosroës dit à l'un de ses officiers : « *Vois ce coin* (این کش وین), c'est là qu'il faut rétablir le front de l'armée. » Cette dénomination de *Kèch-vin* serait dès lors restée à cet emplacement, et elle aurait été donnée à la ville qui s'y éleva plus tard. Les Arabes, en s'en emparant, l'auraient façonnée à leur prononciation, et en auraient fait *Kazwin*, nom que l'usage a consacré.

Ce fut sur l'emplacement même du Chehristân et des cimetières de *Kounbèr* et de *Bedhèk* que s'élevèrent les premières constructions, et cela à une époque si reculée, qu'il est difficile d'en connaître l'auteur. Le Chehristân, ou cité, placé au centre de la ville moderne, fut, sans nul doute, bâti par Châ-

pour Zou'l Aktaf. Ce prince, après avoir vu son armée défaite et dispersée dans le pays de Roum (4), errait presque seul et sans défense dans le nord de la Perse, quand le hasard le conduisit au bord d'une rivière, près de laquelle était un hermitage, habité par un adorateur du vrai Dieu (c'est là qu'est situé maintenant le couvent des kalenders). Plusieurs de ses généraux, repoussés par l'ennemi, étaient venus chercher un refuge dans les montagnes voisines. Châpour les rallia, forma une nouvelle armée, avec laquelle il marcha contre le César de Roum, et remporta la victoire. A son avénement au trône, il n'oublia pas le lieu où le destin lui était devenu plus favorable, et il y fit bâtir une ville; mais les ouvriers étaient constamment inquiétés par les sauvages habitants du Deïlem, qui venaient, pendant la nuit, détruire les travaux de la journée; ils s'en plaignirent à Châpour. Le monarque, assailli alors par les Arabes, et menacé par la révolte de plusieurs prétendants au trône, ne put que leur conseiller de payer tribut aux Deïlémiens et de continuer les travaux; bientôt la cité fut terminée. Le commencement de cette construction eut lieu dans le mois d'Abân, l'an 463 de l'ère d'Alexandre, sous le signe des Gémeaux; il s'est donc écoulé, depuis cette époque, 1178 années solaires (5). Une garnison fut établie dans la ville nouvelle, pour la protéger contre les incursions de ses farouches voisins. Lorsque Châpour fut délivré de tous les embarras qui avaient signalé les premières années de son règne, il tourna ses armes contre

les Deïlémiens, les repoussa jusque sur les rives de la mer Caspienne, et les extermina sans pitié. Une partie du butin fut brûlée, et l'autre fut enfouie sous terre par l'ordre du magnifique souverain, qui dédaignait d'aussi modestes dépouilles. Cependant, malgré ces sévères représailles, les Deïlémiens renouvelèrent plus tard leurs attaques. Quand l'étendard de la foi fut déployé sur le monde, les habitants de la cité ne tardèrent pas à être éclairés par la lumière de l'islam. Sous le khalifat d'Osman, son frère utérin Vélid ben Okbah, qui gouvernait les deux Iraqs, envoya contre Kazvin Saïd ben el-Ass el-Amoui (6). Après un siége très-court, le général s'empara de la ville. Sous le règne du khalife abbasside Hadi Billah Mouça, fils de Mehdi, un autre quartier fut construit par ordre de ce prince, à côté de l'ancienne cité, et fut nommé ville de Mouça. Plusieurs familles arabes vinrent s'y établir. Ce quartier est compris actuellement entre ceux de Derdj et de Djoussaq (درج وجوسق) (7), et notamment sur l'emplacement de la rue Sabek (سابك). Mubarek Turki, un des esclaves du khalife Hadi, fit élever, à la même époque, un troisième quartier, qu'une partie de sa famille habita. On y voit un jardin qui a conservé le nom de Mubarek Âbâd, entre le quartier de Derdj et celui de Destdjérd (8). Haroun er-Réchid éleva la mosquée principale, située sur la petite place à l'ouest du vieux château nommé *Pichin Saf* (پیشین صف). Il ordonna également qu'un mur d'enceinte fût construit autour des trois quartiers alors existants

et il acheta tous les champs environnants, dont il dota sa mosquée. L'ensemble de ces legs fut désigné par le nom de *Réchid âbâd* (9).

A la mort de ce khalife, les travaux de fortification furent suspendus pendant longtemps. Un de ses successeurs, le khalife Mo'tassem, voulut les reprendre; mais ce projet fut abandonné. Bientôt la maison d'Abbas fut affaiblie par le pouvoir sans contrôle qu'exerçaient les émirs du palais ou les princes étrangers, et une longue interruption arrêta les agrandissements de la ville. Ce ne fut qu'à la suite de la révolte du missionnaire de la vérité, Hassan ben Zeïd el-Bakèr, que Moussa Bouqa, envoyé par le khalife Mo'tazz contre ce rebelle, le repoussa de la province et put terminer le mur d'enceinte (10). L'an 254, cette muraille avait treize cents coudées de circonférence, deux cent six tourelles, sept grands bastions et douze portes. La ville renfermait neuf quartiers, à savoir, outre la vieille cité et la nouvelle nommée *Chéridj* (شريج), les sept quartiers désignés, d'après diverses localités voisines, sous les noms de Abhar ابهر, Erdeval اردوال, Rey ری, Dâmeghân دامغان, Destdjérd دستجرد, Derdj درج et Djoussaq جوسق. Cent vingt ans plus tard, la muraille menaçait ruines, lorsque le célèbre Sahèb Ismaïl ben Abad, ministre de Moueyid ed-Doulè et de Fakhr ed-Doulè, princes boueïdes, la fit relever (373 de l'hégire), et se fit bâtir, dans le Djoussaq, un vaste palais, dont il ne reste aucun vestige; mais l'emplacement sur lequel il s'élevait a conservé le nom de Sahèb Âbâd. Quelques an-

nées plus tard (411 de l'hégire), les fortifications furent détruites à la suite de la révolte des Kazviniens contre Ibrahim Merzubân. De nouveaux travaux furent entrepris sous la direction de l'émir Abou Ali Djâféry. En 572, Sahèb Sadr ed-din Mohammed ben Abdallah el-Meraghi, vézir de Sultan Arslan le Seldjouqide, ordonna la reconstruction complète du mur d'enceinte et de nouveaux travaux de défense. Ce fut l'imam Saïd Djémal ed-din Baboueïh le Rafeïte qui en dirigea l'exécution. Les Mogols, en envahissant la Perse, rasèrent les fortifications de Kazvin, et depuis lors elles n'ont plus été relevées. Peut-être la Providence permettra-t-elle à une autre main de les rétablir (12).

II.

Conquête de Kazvin et conversion de ses habitants.

Voici ce que rapporte l'auteur du Livre des pays كتاب البلدان (13) : « Ce fut sous le règne d'Omar que Béra ben Gharèb et Zeïd-el-Kheïl, de la tribu de Thaï, vinrent mettre le siége devant la cité construite par Châpour (zou'l aktaf) (14). Ils trouvèrent une résistance opiniâtre, et avant de donner un assaut définitif, ils offrirent aux assiégés d'accepter l'islamisme, ou de se soumettre à l'impôt du kharadj; mais ceux-ci leur crièrent du haut des remparts : « Nous ne voulons ni de votre religion, ni du tribut « que vous réclamez. » Le siége fut alors poussé avec plus de vigueur, toutes les communications furent

rigoureusement interceptées, et les Kazviniens durènt ouvrir leurs portes. Mais ils n'acceptèrent que des lèvres la foi nouvelle, et à peine l'armée musulmane s'était-elle retirée, qu'ils revinrent à leur première idolâtrie. Une seconde armée fut envoyée contre eux, sous les ordres d'Abd er-Rahman el-Hârèthy. La ville fut reprise; les habitants, convaincus de l'inutilité de leur résistance, acceptèrent avec une entière franchise la sainte loi du Prophète, et adoptèrent, avec le zèle le plus sincère, les dogmes et les pratiques de la vraie religion. » A l'époque où les différentes sectes prirent naissance, un petit nombre d'entre eux adoptèrent la doctrine d'Abou Hanifa ou se déclarèrent pour la maison d'Ali. Le quartier de Destdjérd fut leur résidence; la majorité des habitants se conformèrent aux préceptes de Schafey. A l'exception de quelques juifs qui vinrent s'y établir à diverses époques, on ne vit jamais à Kazvin d'autre religion ou des sectes différentes. Par suite de la conquête, la ville même et le canton de Qaqzân (قاقزان) (15) furent soumis à la dîme; le reste de la plaine paya le kharadj après qu'elle fut conquise par Arwa, fils de Zeïd des Beni Thay, sous le règne d'Omar.

III.

Dépendances de la ville.

Lorsque Haroun er-Réchid éleva la ville moderne, la localité de Béchariat (بشاريات), une partie de la plaine de Rey, le canton de Ramènd (رامند), une

partie de la plaine d'Hamadân, la ville d'Abhar et une portion du canton de Qaqzân soumis alors à la ville d'Abhar, furent, par ordre du khalife, annexés à Kazvin en raison de leur proximité, et cette ville forma une province distincte. A la mort d'Haroun, les gouverneurs mirent la ville sous leur dépendance directe. Quand Mouça, fils de Bouqa, construisit les remparts et accrut la population en attirant à Kazvin les habitants des localités voisines, il fit de cette ville le chef-lieu de la province, et lui donna de nouveaux territoires. C'est ainsi qu'il prit à la province de Rey les localités de Zehra زهرا, Kiha قيها et Marzouhi مارزوى; à Hamadân et Taliqan, il enleva Kharraqaneïn خرّقانين et le Kheroud inférieur خرود سفلى; enfin, il prit au Deïlem Séfèdj سَفَج, Kasr el-Béradin قصر البرادين et Pechkel-Dèrè پشكل درّه. A la mort de Mouça, de nouvelles révoltes éclatèrent parmi les gouverneurs mécontents de ces remaniements faits sans leur aveu. Abou Melik Hinzala (حنظلة), fils de Khalèd et-Temimy, homme très-puissant et qui habitait ordinairement Kazvin, profita du crédit dont il jouissait auprès des khalifes pour proposer une transaction. En conséquence, Kiha et Marzouhi furent rendus à Rey, et Kharraqaneïn à Hamadân. Quant aux autres territoires, ils furent définitivement annexés. Sous la domination des Djafèrides, la province s'agrandit encore; elle renfermait alors, outre les localités mentionnées : Abhar, Zendjân, Tharèmeïn طارمين,

Kharraqân خرّقان, Rahmet Abad, Sidjas سجاس, Diz Abad دزآباد, Kaèz Kunân كاغذ كنان et Hèrkam هركام. Toutes ces annexions de territoires sont authentiques, et établies par d'anciennes chartes ou actes juridiques. A l'avénement de la dynastie mogole, la famille des Iftikhariens reçut le gouvernement de la province, qui s'accrut encore des villes de Sava, d'Ava et de Djehroud جهرود. L'ensemble de ces localités forma un *toman* (16).

Les Kazviniens, la banlieue de la ville, les gens de Zehra et une partie des habitants d'Abhar, sont chiites; ceux de Béchariat et de Sefedj sont du rite hanéfite. Les autres cantons ont adopté les préceptes de Chafey. Quant aux habitants de Qaqzân et de Destdjérd, ils professent en secret la doctrine de Mazdaq et méprisent toutes les autres sectes.

IV.

Rivières, cours d'eau, canaux et conduits d'irrigation.

La province de Kazvin n'est en général arrosée que par l'eau provenant de la fonte des neiges; car les sources y sont très-rares (17). L'eau n'arrive en ville que depuis le commencement de l'hiver jusqu'à la fin du printemps, et se partage en quatre cours différents. Le premier est nommé *Derèkh* (درخ); il traverse la ville et cause quelquefois des craintes sérieuses; car il domine tous les jardins, tant intérieurs qu'extérieurs de la ville à l'occident, ainsi qu'une partie au nord et au sud vers les quartiers

de Djoussaq et d'Abhar; le second est l'Arterèk (ارترك), qui coule à l'ouest et au nord, du côté des quartiers de Destjérd et de Daméghan; le troisième est le Zarèh (زاره), qui arrose une partie limitrophe au quartier d'Abhar, au dehors de la ville. Les deux derniers ont moins d'importance.

Tous ces ruisseaux, à part le quatrième, se croisent autour de la ville, et leur parcours, ainsi que je l'ai vérifié moi-même, est d'environ trente mille *djérib*, en calculant pour un *djérib* soixante pieds carrés. Grâce à cette abondance d'eau, tous nos jardins sont d'une merveilleuse fertilité, et il est difficile de trouver un pouce de terrain qui soit resté abandonné et sans culture.

A l'exception du canal creusé par ordre de Mélik Saïd Iftikhar eddin, qui l'affecta au jardin de son propre tombeau, tous les autres canaux sont du domaine public, et ne peuvent être réclamés comme propriété particulière. Primitivement l'eau était fournie par des puits dont l'un avait plus de cent coudées de profondeur. Lorsque Hamza, fils de Yeç'â, gouverneur de Koum, fut nommé gouverneur de Kazvin par Sultan Mahmoud, fils de Sebuktéguin, il fit creuser un canal aboutissant à la grande mosquée et traversant presque tous les quartiers. Ce canal est obstrué maintenant. Un autre conduit, qui passe dans les quartiers de Dameghân et de Rey, est dû à la princesse Arslan Khatoun, fille d'Alp Arslan. On raconte que cette princesse venait quelquefois camper auprès de Kazvin, qui lui avait été donné en fief

pour ses dépenses particulières. Un jour les habitants, très-incommodés par le manque d'eau, vinrent trouver la khatoun pour lui demander de vouloir bien autoriser le percement d'un canal; ils la trouvèrent assise sur le devant de sa tente et filant. La voyant absorbée par ce travail, ils craignirent de la distraire et gardèrent le silence; mais la fille du roi, avec une rare pénétration d'esprit, comprit le motif de leur visite, et elle leur dit avec douceur: « Le fuseau est l'ornement des femmes chastes; car leur esprit, occupé par ce travail, ne s'arrête pas sur des pensées coupables. Je sais que vous avez une requête à m'adresser et que mon rouet est la cause de votre silence; faites-moi connaître l'objet de votre demande, afin que je puisse y donner mon consentement. » Les solliciteurs, encouragés par ce noble langage, exposèrent leur requête, et la khatoun fit immédiatement commencer les travaux; elle ne voulut même quitter la ville qu'après avoir vu l'eau se répandre dans les conduits. Un autre canal, le *Khammar tachi*, parcourt tous les quartiers et se déverse dans la campagne; il fut fait par ordre de Khammar Tach el-Amoui, vers l'an 500.

Il faut mentionner enfin le canal royal, construit par ordre de Melik Saïd Yahia Iftikhari, pour les quartiers d'Abhar, de Rey et d'Erdeval. L'eau des canaux que nous venons de mentionner est exclusivement réservée à l'alimentation publique et au service des bains; mais elle ne doit pas être employée à l'arrosement des jardins ni des champs; un pareil usage

est contraire aux intentions des fondateurs de ces vaqfs.

V.

Mosquées, cimetières et tombeaux vénérés de Kazvin.

La grande mosquée, dite *Mosquée de l'Imam Schafey*, est de plusieurs époques. L'oratoire principal fut construit ou agrandi par divers personnages qui y attachèrent leur nom, avec le droit, pour leurs descendants, d'y exercer les fonctions d'imam. Le petit oratoire, à l'occident de la chapelle et *du passage des deux cellules* (خلوتين), est dû à Abd el-Djebbar ben Hatem. La grande chapelle, avec son portique, fut construite aux frais de l'émir Khammar Tach; commencée en 500, elle fut terminée au bout de neuf ans. Plus tard, Saïd Hadji Fakhr eddin fit reconstruire la voûte et la toiture de ce portique, qui menaçaient ruine, et il ajouta un autre parvis à l'orient. Celui qui est tourné vers le nord est du roi Mozaffer eddin Alp Argoun Khan (548 de l'hégire).

La mosquée dite *des compagnons du Prophète* fut construite aux frais de l'imam Abou Hanifa. Le roi Alp Argoun et Khadjèh Ezz eddin Hanefi l'agrandirent.

La mosquée de Tous (توث) fut fondée par Mohammed ben Haddjadj Thakefi, sur l'emplacement d'un temple païen. Quand les Kazviniens embrassèrent l'islamisme, ce fut là qu'ils célébrèrent d'abord la prière du vendredi; mais les chiites prétendent qu'Ali y fut insulté, et ils ont de l'éloignement pour cette

antique mosquée. On croit que la chapelle de *Sehrè* (سهره؟) a été également élevée sur les débris d'un temple du feu. Il faut citer encore la mosquée des Muradiens, fondée par Murad et agrandie par Fakhr eddin Mustôfi, et enfin l'oratoire situé au bout du cimetière dans lequel repose le vénérable cheïkh Saïqali.

Kazvin compte un nombre plus considérable de mosquées ou de chapelles; mais celles que nous venons d'énumérer sont les plus fréquentées, à cause de leur sainteté ou du souvenir qu'y ont laissé plusieurs saints illustres.

Les cimetières sont compris dans l'nitérieur de la ville. Le plus vénéré est celui qui est situé à l'est du quartier de Rey, à l'ouest d'Erdeval, au nord du Cheristân, et au sud des remparts. Son nom primitif était *Kohenber* كُهنبر, et l'usage en a fait *Kounber*. On explique ainsi cette dénomination : « tu n'emportes dans la tombe que tes bonnes ou mauvaises actions » (littér. fais et emporte بَر كُن).

C'est là que se trouve la tombe d'un fils de l'imam Riza, mort à l'âge de deux ans, sous le nom d'Husseïn; les tombes d'Ibn Madjèh le traditionniste, de Khaïr en-Nissadj, de Cheïkh Ahmed Gazali et d'autres docteurs renommés (18). Quelques tombes respectables se trouvent aussi près du lieu nommé *Porte de musc* درِ مشك. C'est dans le même cimetière de Kounber qu'on voit le sépulcre de ce jeune homme dont Cheïkh Alek rapporte une anecdote surprenante.

Ce jeune dévot, absorbé par l'amour divin le plus pur et le plus exalté, se présenta chez le cheïkh et le supplia de lui laisser faire avec lui le pèlerinage de la Mecque. Le cheïkh, qui observait le jeûne le plus rigoureux pendant toute la durée du voyage, n'accueillit pas d'abord sa demande, persuadé que ce jeune homme n'aurait pas la force de supporter les fatigues et les austérités de la route; mais, vaincu par ses ardentes prières, il consentit enfin à l'emmener. De Kazvin à Bagdad, et de Bagdad à la Mecque, le cheïkh vit avec admiration que son compagnon l'imitait, le surpassait même dans toutes les pratiques austères et les privations qu'Alek s'imposait à lui-même. Son zèle ne se ralentit pas au retour. Enfin, au moment où la caravane des pèlerins touchait aux portes de Kazvin, le cheïkh voulut savoir le nom de cet édifiant disciple; mais à toutes ses questions ce dernier opposait le silence le plus impénétrable. A peine entré en ville, il quitta le cheïkh et disparut. Peu d'instants après, Alek rencontra une femme qui était venue au-devant de son fils; il la questionna, la reconnut pour être la mère de son mystérieux compagnon et lui demanda la permission de l'accompagner dans sa demeure. Il avait à peine dépassé le seuil de la porte, que le jeune homme, qui était prosterné et priait avec effusion, se leva, et, regardant le cheïkh, s'écria en poussant un douloureux soupir : « Ô mon Dieu, puisque tu as dévoilé mon secret, envoie vers moi l'ange de la mort! » En effet, il mourut dans la nuit, et ses restes furent déposés

dans le Kounber. Quant au cheïkh Alek, il est enterré dans le cimetière de Djoussaq, qui est réputé favorable aux prières.

Dans l'origine, lorsque Kazvin ne se composait que de quelques faubourgs isolés, les nécropoles étaient dans le voisinage de chacun de ces faubourgs. Plus tard, après l'achèvement de la muraille d'enceinte, tous les quartiers ayant été enclos dans cette muraille, les cimetières se trouvèrent également dans l'intérieur de la ville, ce qui est contraire à l'usage. En outre, plusieurs mosquées, chapelles et colléges, renferment des tombes vénérables et souvent visitées, bien que l'imam Saïd Imam eddin Rafey s'élève contre cet usage de déposer les corps dans les lieux destinés à la prière. Il existe aussi dans les villages des environs quelques tombes qui attirent la foule, et quelques-unes sont si anciennes, qu'on ignore à qui elles appartiennent.

VI.

Des personnages illustres, compagnons du Prophète, imams, cheïkhs, rois et princes qui ont habité Kazvin.

Nous avons dit plus haut que Béra, fils de Gharèb, après s'être emparé de la ville, y laissa une garnison arabe pour la défendre contre les Deïlémiens. De leur lignée sont sortis plusieurs docteurs, qui ont pendant des siècles illustré Kazvin; mais aujourd'hui nos professeurs et nos prédicateurs n'appartiennent plus à cette race; ce sont souvent des étrangers pris

à gages. Zeïd ben el-Kheïl et Vélid ben Okbah, Abou Horeïra et Abou Dodjana, furent les chefs de la première armée musulmane chargée de la défense des frontières. Ce dernier eut sous son gouvernement toute la plaine avoisinante (19). Dans les rangs de cette armée, on remarquait aussi Ibrahim, fils de Yezid; Semmak et son fils Açed, qui, tous les deux, s'attirèrent, par leur valeur, les bénédictions d'Omar; Chems ben Othba, dont le cheval fut vendu 4000 drachmes et la cuirasse 3000 drachmes; Ahnef ben Qaiss, etc.... Parmi les compagnons d'armes de Béra était Thalha ben Khoaïled el-Açedi, qui s'établit après la conquête dans les environs de la ville, et devint le chef d'une nombreuse famille, dont quelques héritiers existent encore et portent son surnom.

Le saint imam Ali ben Moussa Riza, fuyant la persécution, vint chercher un refuge à Kazvin, et fut recueilli généreusement par Daoud ben Suleïman Ghazi.

Un autre rejeton de la famille d'Ali, Iahia, arrière-petit-fils de Husseïn, demeurait à Kazvin, où son savoir et ses vertus, autant que son illustre origine, le faisaient considérer comme imam par la plupart des docteurs. Informé que le khalife Haroun er-Réchid avait donné l'ordre de l'arrêter et de le conduire à Bagdad, il fut contraint de s'éloigner de son séjour de prédilection, pour se réfugier auprès de Hassan, roi du Mazendérân. Le khalife eut recours à une ruse qui lui fut suggérée par Fadhl ben Yahia

le Barmécide. Il fit écrire une lettre, revêtue du cachet de tous les qadis de Bagdad, et dans laquelle Yahia se reconnaissait comme son fidèle sujet. Il envoya le même Fadhl auprès de Hassan pour lui communiquer cette pièce et exiger l'extradition du descendant d'Ali. Tous les docteurs, intimidés par les menaces de la cour de Bagdad, proclamèrent la validité de cette lettre, qu'au fond du cœur ils savaient n'être qu'un odieux mensonge, et le chef du Mazendéran dut obéir à cette apparence de légalité. Quand Yahia arriva à Kazvin, sous la conduite du Barmécide, il apprit que les habitants avaient joint leur témoignage à celui de ses ennemis, et il s'écria : « Gens de Kazvin, que Dieu confonde vos paroles (يا اهل قزوين لاجمع الله فى كلمتكم) ! » On attribue à cette imprécation tous les malheurs qui tombèrent plus tard sur notre cité (20).

Il faut reconnaître cependant que Kazvin profita souvent des visites que lui firent les princes abbassides, et notamment El-Hadi et Haroun er-Réchid: Ce dernier y séjourna quelques temps pendant son expédition dans le Khorassan, et ce fut alors qu'il diminua les impôts et les corvées de la ville. Voici la teneur de la lettre qui fut délivrée à cette occasion :

« Au nom de Dieu clément et miséricordieux !

« L'esclave de Dieu Haroun er-Réchid, aux habitants de Kazvin.

« Vous avez exposé au prince des croyants que, votre ville étant sur la frontière et dans le voisinage des

ennemis, vous étiez sans cesse obligés de pourvoir à l'entretien de vos armes, de vos chevaux et de vos munitions pour combattre les Deïlémiens; que le prince des croyants avait confirmé entre vos mains la possession de vos terres, de vos jardins et autres biens, et les avait exemptés du kharadj. Vous nous avez demandé la promulgation et l'expédition de cet ordre. Le prince des croyants, désireux de vous prouver sa bienveillance et d'augmenter vos ressources de défense, a accueilli votre demande, et ordonné à ses agents de ne vous inquiéter en rien. Que tous ceux qui liront cet écrit y ajoutent foi et se gardent bien de résister à l'ordre de l'émir. Écrit par Ismaïl ben Sabah, à la fin du mois de zil qadèh l'an 189 (21). »

Le séjour des princes seldjouqides ne fut pas moins favorable à Kazvin. Ainsi, le sultan Mélik Schah, au milieu des troubles qui agitaient son empire, n'oublia pas l'état déplorable dans lequel les incursions des Deïlémiens avaient mis cette ville, et, pour y remédier, il y établit, comme gouverneur, le fils d'un de ses esclaves, Tourân, avec ordre de se marier dans le pays et de veiller avec le plus grand soin à sa défense et à sa prospérité.

Sultan Arslan établit à Kazvin son quartier général lorsqu'il assiégea la grande place des Ismaéliens, contre laquelle avait échoué son oncle Mess'oud, et il ne s'en éloigna qu'après la prise de cette place, à laquelle on donna alors le nom de Arslan Kucha.

Les nobles familles de la ville furent toujours disposées à accueillir les rois, qu'ils fussent dans la pros-

périté ou dans l'infortune. Ce fut ainsi qu'un des membres de la famille Kermani, logé dans la rue neuve (كوچهٔ نو), recueillit chez lui Mohammed, fils du roi de Kharezm, fuyant devant les Mogols; que l'atabek Saad ben Zengui, poursuivi par le Kharezm Schah, trouva asile et protection chez Emad eddin Zakani. On remarqua que, malgré la disette qui régnait alors, son hôte dépensa la moitié de son bien pour que l'illustre réfugié trouvât chez lui une hospitalité princière. Saad, devenu prince du Fars, n'oublia pas ce qu'il devait à Zakani; il le fit venir à sa cour, et lui donna mille preuves de sa munificence et de son amitié. Un autre personnage de la famille des Iftikhariens eut chez lui, pendant huit jours, le sultan Abqaï Khân, suivi de son fils et de toute sa cour, et sa fortune était assez considérable pour qu'il pût défrayer tout son monde avec magnificence, et sans recourir à un emprunt.

Il serait trop long de citer tous les princes et seigneurs de la cour mogole qui passèrent à Kazvin, et se plurent à y résider (22).

VII.

Gouverneurs de la province de Kazvin, depuis la conquête jusqu'à nos jours.

Sous les anciens Kosroës, alors que Kazvin était renfermé dans l'étroit faubourg construit par Châpour, les gouverneurs de la province n'y résidaient pas; ils passaient l'été à Roudbar et l'hiver à Rey.

Lorsque la lumière de la foi éclaira notre pays, voici, d'après l'ordre chronologique, la suite des gouverneurs qui l'ont administré :

Khalifat d'Omar. — Abou Dodjana Semmak l'Ansarien; Kéthir ben Chéhab el-Hareçy.

Khalifat d'Osman. — Saïd ben el-Ass el-Amouy, délégué par Valid ben Okbah.

Khalifat d'Ali. — Rebi el-Khaïthem, de Koufa; Aboul Arif el-Ardhi; Merreh ben Schoraïl, de Hamadan; Obeïdah ben Amr Selmani; Kortah ben Abtah.

Règne des Ommiades. — Hadjadj ben Youcef, qui gouvernait toute la Perse, donna à son fils Mohammed la garde des frontières. Lorsque Yezd ben Mohèllèb succéda à Hadjadj, les gouverneurs de Kazvin furent : Nesseh ben Moslem; Nasr ben Siarkesan (?).

Règne des Abbassides. — La famille des Barmecides eut d'abord pour appanage particulier le gouvernement de la Perse et du Khorassan.

Ali ben Yssa, fils de Mahân ابن ماهان, leur succéda.

Sous la domination des Thahèrides, la province eut des gouverneurs particuliers, qu'il serait trop long d'énumérer.

Le khalife Mo'tassem, informé des incursions incessantes que les Deïlémiens faisaient sur cette frontière de l'empire, et convaincu des dangers qui pouvaient en résulter pour ses états s'il les laissait impunies, enleva Kazvin aux gouverneurs de l'Irak et du Khorassan, et donna le pouvoir civil et militaire

de la province à Bedr, fils de Fakhr ed-Doulèh Abou Mansour le Koufien, qui était de la race de Hourr ben Zéïd. Ce chef s'y établit l'an 223, et pendant près de deux siècles sa famille conserva ces fonctions avec le surnom de Fakhr ed-Doulèh. Pendant vingt-huit ans, l'autorité de la maison d'Abbas ne fut pas contestée. Haçan ben Zeïd, s'étant révolté contre la cour de Bagdad (251 de l'hégire), occupa la province pendant deux ans. Mouça ben Bouqa la restitua à ses premiers possesseurs (253), et pendant huit ans encore les Fakhr ed-Doulèh l'administrèrent.

Quand les Samanides prirent aux Béni Leïs le Thabaristân, le Mazenderân et une partie de l'Iraq, Élias ben Ahmed fut leur délégué à Kazvin pendant deux ans.

En 294, les khalifes, rentrés en possession de ces états, replacèrent Fakhr ed-Doulèh XII à la tête de la province, qu'il administra pendant vingt-sept ans.

Sous le règne des Boueïdes (321), la même famille fut au pouvoir pendant près d'un siècle, ainsi que l'attestent les chartes et brevets conservés dans ses archives.

En 421, sous le règne de sultan Mahmoud le Gaznévide, l'héritier de cette maison mourut, en laissant un fils unique trop jeune pour pouvoir succéder à son père; Mahmoud donna à un favori, nommé *Karasti*, la juridiction du conseil d'état, charge qu'il nomma استیفا. Telle est l'origine des fonctions de mustôfi, qui ont toujours subsisté depuis. Jusqu'à cette époque, les Kazviniens étaient restés fidèles

aux préceptes de la sainte religion, *ils n'avaient pas mangé le pain du doute*, et Dieu les avait récompensés de leur piété en ne leur donnant que des chefs vertueux et intègres. Karasti, homme fourbe et cupide, jeta le trouble dans cette heureuse cité, pour pouvoir l'opprimer avec plus de facilité. Il réunit un jour les notables et leur dit : « Ce que j'ai à vous demander est une chose bien minime ; car mes goûts sont modestes, et la modération nous est commandée par le livre divin. Je désire que chacun de vous m'apporte seulement un certain nombre d'œufs ; je les ferai éclore, et le produit de mon poulailler suffira à toutes mes dépenses. » . . . .

Les Kazviniens, touchés de la modération de leur chef, s'empressèrent de satisfaire à sa demande, et les œufs furent déposés dans un vaste grenier. Le lendemain, Karasti les convoqua de nouveau : « J'ai eu un songe, dit-il, qui me prouve qu'en vous prenant une portion de votre bien, quelque minime qu'elle soit, j'ai enfreint les lois de la justice. Allez dans ce grenier, et que chacun de vous reprenne ce qu'il a apporté. » Mais les habitants, dans leur enthousiasme, avaient négligé de désigner, par une marque particulière, leur redevance personnelle. Quand il fallut procéder au partage, on ne put s'entendre ; il y eut contestation, rixe, et le sang coula. La mésintelligence régna dès lors parmi eux, et le perfide gouverneur en profita pour faire peser sur eux le joug le plus lourd ; mais il ne jouit pas longtemps du succès de son stratagème ; car il fut tué, un

an après, dans une sédition populaire (23). Son successeur fut Hamza, fils de Yeç'â, qui réunit ce gouvernement à celui de Koum, pendant deux ans. Après lui, l'émir Chérif Abou Ali Mohammed Djafèri et ses enfants gouvernèrent le pays pendant soixante ans. Le dernier rejeton de cette famille fut Abou Ali Cherèf Schah, fils de Mohammed Djafèri. Ce gouverneur, propriétaire de presque tous les villages voisins et d'un grand nombre de greniers et de jardins, avait un revenu de 360,000 dinars d'or; sa table absorbait chaque jour six cents *mens* de pain et cent vingt de viande, poids de Kazvin. Malgré cette immense fortune, il était sans faste et sans ostentation, et sortait vêtu de la façon la plus modeste. Il mourut en 484, laissant ce riche héritage à une fille unique. Celle-ci, d'une imprévoyance et d'une prodigalité sans borne, dépensa en peu de temps tous les biens de son père, et on la vit, à la fin de sa vie, demander son pain dans les rues à la charité publique. Triste exemple de l'instabilité des biens de ce monde, qui prouve que l'homme ne doit ici-bas songer qu'aux provisions nécessaires au suprême voyage.

بمال غرّه مباش و زندگانی شاد
که مال آب روان است و زندگانی باد

Ne te laisse pas séduire par l'appât des richesses et les joies de la vie;

La fortune est une eau courante, et la vie fuit rapide comme le vent.

Au dernier des Djafèrides succéda Emad ed-Doulèh Tourân, fils d'Alfakacht, esclave de Melik Schah. Ce personnage et son fils exercèrent nominalement le pouvoir pendant cinquante et un ans; mais, retenus à la cour par leurs fonctions, ils déléguèrent leur autorité à un esclave, nommé Zahèd Khammar Tach. Celui-ci, homme pieux et juste, remit de l'ordre dans l'administration, contribua à l'embellissement de la ville, et y fonda, ainsi qu'à la Mecque, un grand nombre de legs d'utilité publique, à l'usage des Kazviniens. Il mourut en 530; mais déjà quelques années avant sa mort il s'était éloigné des affaires pour se consacrer à Dieu. Son agent fut un certain Yça Nasrani. A la mort de Alfakacht, fils de Touran (24), les imams de Kazvin demandèrent un gouverneur à la cour de Bagdad; le khalife Moktafi désigna un de ses esclaves, nommé *Bouranqouch Bazdar* بُرنقش بازدار, qui fut le chef d'une famille qui gouverna la province pendant cent seize ans. Le dernier rejeton fut Mélik Naçir eddin Bouranqouch. Sous la dynastie mogole, Mohammed Iftikhar eddin reçut de Sultan Mengou Qaân le gouvernement de Kazvin (651 de l'hégire), et le partagea avec son frère Imam eddin Yahia pendant vingt et un ans. En 677, on vit également deux gouverneurs, l'émir Amr le Chirazien, et Khadjèh Fakhr eddin Mustôfi. Jusqu'à la fin du règne d'Oldjaïtou Khân, le pouvoir se maintint presque toujours dans la famille des Iftikhariens. Enfin, à l'avénement de Abou Saïd Behadour Khân (que Dieu prolonge son

règne!), la province a été donnée par le sultan à sa grand'mère, Goundjèh Khâtoûn, كوجه خاتون, pour les dépenses de sa maison.

VIII.

Nomenclature des principales familles de Kazvîn, de ses scheïkhs et de ses docteurs.

Les familles les plus notables de cette province sont toutes d'origine arabe (25). Lorsque Mouça ben Bouqa convertit en une ville importante l'antique cité des Kosroës, il invita, sur l'ordre du khalife, les tribus répandues dans les environs à se réunir dans l'enceinte même de la ville. Quelques-unes répondirent à cet appel, *et se mêlèrent à la population primitive.* A ces deux éléments anciens s'ajouta, plus tard, une autre classe plus distincte; car l'usage établit que, lorsque un citoyen parvenait à un grade éminent ou se distinguait par son mérite, son nom se transmettait à ses descendants. Telles sont les trois sources d'où dérivent les maisons illustres du pays. Avant d'en donner l'historique, il est convenable de citer succinctement les descendants du Prophète, les cheïkhs et les docteurs qui ont répandu tant d'éclat sur cette ville privilégiée.

Si, parmi les plus anciennes familles du monde, celle des Seïds est la plus noble et la plus digne de respect, on doit reconnaître aussi que les rejetons de cette race qui ont habité ou habitent Kazvin, se sont montrés dignes de leur sang par la pureté de

leur foi et par leurs vertus. On n'en vit jamais un seul invoquer son titre de noblesse pour vivre aux dépens du public. Tous ont honoré les fonctions qu'ils ont choisies, et plusieurs même ont mérité le nom de saints. Tels sont Seïd Riza, Seïd Emad eddin, Abdel Azim, le chef de la noblesse de son temps, homme pieux et bienfaisant autant que riche; il mourut sans postérité, mais sa mémoire nous est encore chère; Seïd 'Ezz eddin Ahmed, qui fut naqib de nos jours. Ce saint homme fréquentait le cheïkh Djémal eddin, et ses enfants soutiennent l'honneur de son nom; ils sont de ceux qui *s'abstiennent d'insulter les compagnons du Prophète* (26) (واز سبّ صحابه محترزند). L'un d'eux est le noble Mohammed Huçeïny, grand juge de la province de Sultanièh, et de tout le ressort de Kazvin, d'Abhar, Zendjân et Tarèmeïn. Il appartient à l'école de Schafey.

Nos docteurs méritent un égal tribut d'éloges, autant par leur connaissance profonde des traditions et des lois que par leur piété solide et éclairée. Ils ont toujours eu de l'éloignement pour les sciences qui peuvent nuire à la religion, et ont consacré tous leurs efforts au soutien de la foi et à la propagation de leurs doctrines. Quelques-uns ont dû à leur mérite d'être appelés aux fonctions de grand vézir.

LISTE DES FAMILLES NOBLES.

افتخاريان (Race arabe).

Le chef de cette famille fut Iftikhar eddin Mo-

hammed Bekri, descendant du khalife Abou Bekr. Le plus illustre de ses descendants a été Mélik Saïd Iftikhar eddin Mohammed ben Abou Nasr, l'une des notabilités de Kazvin sous la dynastie mogole. Non-seulement il se distingua par son mérite dans ses fonctions de chancelier et de trésorier, mais il cultiva aussi les lettres avec succès. Il possédait à fond la langue mogole, et faisait autorité parmi les savants de cette nation; il a traduit en cette langue le livre de *Kalila et Dimna* (27), et les Aventures de Sindbad, en turc. Ces deux ouvrages passent pour être des modèles de diction. Il fut appelé à la cour, sous le règne d'Oktay Qaân, pour y faire l'éducation de Mengou Qaân. Ce prince, en montant sur le trône, n'oublia pas ce qu'il devait à son précepteur, et lui donna le gouvernement de la province. Iftikhar eddin mourut l'an 678, laissant une fortune considérable à ses frères. — Melik Saïd Yahia, gouverneur d'abord de Kazvin, puis de tout l'Irak persan. Ses propriétés étaient immenses, à ce point que, d'*Erran* jusqu'à *Yezdgérd*, il pouvait voyager sans sortir de ses domaines. Un de ses frères, Mahmoud, gouverna le Mazendérân; un autre, Ahmed, le Gordjistân, et un troisième, Razi eddin Baba, la ville de Diarbekir. Yahia mourut après tous ses frères, à Bagdad, où il fut enterré (rebi ul akhér 700 de l'hégire). Un an après sa mort, il ne restait plus rien de son immense fortune. — Saïd eddin Baba et son fils Ismaïl, de la même famille, ont laissé des poésies estimées.

بازداريان (Race turque).

Le chef de la famille fut *Bouranqouch Bazdar*, esclave du khalife Mouktafi, qui lui donna Kazvin à gouverner; il prit alors le nom de Mozaffer eddin, qui resta à sa famille avec ses hautes fonctions. Les descendants actuels vivent dans l'obscurité.

بشّاريان (Race arabe).

Maison recommandable, dont le représentant le plus connu est Khadjèh Yzz eddin Bechari, l'agent de Saïn Khân.

برهانيان (Race persane).

Tirent leur origine de Borhan eddin, issu de l'antique tribu des Keyâns. Ils sont fixés à Tébriz.

هانغيان (Race arabe).

Issus de Houda (هوده) Hanéfi, chef des Arabes du Yemama, du vivant de notre glorieux Prophète.

حُلوانيان (Race arabe).

Ainsi nommés de la ville de Houlvan, dont ils sont venus. Un des ancêtres maternels de mon père qui gouverna Rey était de cette famille.

خالديان (Race arabe).

Issus de Khaled ben Welid el Makhzoumi (28),

ils se partagent en deux branches. La première vint du Guilân; elle compte plusieurs soufis distingués, entre autres, Scheïkh Nour eddin Keïl (كيل). La seconde, venue de Zendjân, eut pour chef Khadjèh Sadr eddin Ahmed, qui, pendant quatre ans, gouverna l'Irak persan, tandis que son frère, Molla Qotb eddin, en était le grand juge.

خليليان (Race arabe).

Issus d'Osman ben Assân. Les fonctions de prédicateurs du rite de Schafey leur sont dévolues. *Hafèz Khalili* est l'auteur du livre nommé ارشاد, qui est une histoire de Kazvin; il a laissé encore d'autres ouvrages (29).

دبيران (?)

Cette famille ne commence qu'à Molla Saïd, le célèbre docteur. Hadj eddin Ali Kachi, qui en est sorti, était d'une érudition prodigieuse dans les sciences métaphysiques.

رافعان (Race arabe).

Rafey ben Khadi', l'Ansarien, contemporain des premiers khalifes, en est le chef. Plusieurs docteurs célèbres en descendent : l'imam Djemal eddin Babouey, en l'honneur de qui Khaqani a écrit un distique connu. Molla Aboul Qassem Abdel Kerim, fils du précédent, a écrit plusieurs ouvrages utiles : un grand commentaire du Koran, un autre commen-

taire abrégé, le *Kitabé moharrar*, كتاب محرر, le livre intitulé *Tédouin*, تدوين, qui est une histoire de Kazvin, etc. Il mourut au mois de zil qadè l'an 623, et fut enterré dans le cimetière de Kounber (30).

زاكانيان (Race arabe).

La famille des Zakaniens est issue des Beni Khaffadjèh, بنى خفاجه. Ils ont conservé le sauf-conduit que nôtre glorieux Prophète leur accorda après leur conversion. Ce document vénérable est de la main d'Ali, et revêtu des cachets d'Omar, d'Abou Bekr Selman Faressy, etc. Cette famille se divise en deux branches. La première, dite des *Ylmiens*, علميان, a été illustrée par l'imam Rokn eddin Mohammed, qui déploya un si grand zèle dans les affaires de religion. On sait que, sous les premiers princes mogols, une grande querelle s'éleva entre les sunnites et les schiites. Rokn eddin Zakani, ardent promoteur du sunnisme, se rendit auprès de l'émir qui gouvernait le Khorassan, et triompha de ses adversaires dans toutes les discussions théologiques. Maître du champ de bataille et soutenu par le prince, il fit fabriquer un poinçon, sur lequel était gravé le portrait d'Omar, le fit rougir au feu et l'imprima lui-même sur le front des dissidents. L'autre branche existe encore. Safi eddin et Nizam eddin Obeïd Allah ont laissé des poésies et des traités (رساله) estimés.

زبيريان (Race arabe).

Ainsi nommés de Moçab, fils de Zobeïr. C'est une

famille de docteurs. Abou Suleïman Ahmed est le plus connu.

زادانیان (Race arabe).

Ils remontent à Zadân, chef d'une tribu arabe et contemporain du Prophète, ainsi que l'atteste une lettre de la main d'Ali, qui les autorise à habiter Ascalon ou Kazvin. Mon aïeul maternel, Heibet Allah Omar, était de cette famille, et Imam eddin Rafey, dans son *Tédouin*, rapporte, sur son compte, un fait très-singulier : « Heibet Allah, dit-il, avait une répulsion profonde pour l'usage des pleureuses, et il avait souvent recommandé qu'elles fussent bannies de son convoi. A sa mort, sa famille, plongée dans la douleur, oublia cet avis, et les pleureuses furent appelées selon la coutume. Mais elles avaient à peine commencé leurs lamentations, que les assistants épouvantés virent le mort se dresser sur son séant, et se tenir ainsi immobile et muet, jusqu'à ce que ces femmes eussent été éloignées. » La raison, il est vrai, a peine à admettre un fait aussi étrange; mais n'oublions pas qu'elle ne peut pénétrer les desseins de Dieu, et d'ailleurs l'autorité de l'imam Rafey est assez imposante pour faire accepter ce récit comme authentique.

شیرزادیان (Race indigène).

Le chef de cette famille importante était un pauvre homme de Kazvin, *qui portait encore le bonnet de peau d'agneau.* Son fils, Hadji Bedr eddin, amassa une

belle fortune, et fut intendant criminel de la ville. Un des fils de ce dernier, Houçam eddin, fut le favori de Bouqa, chef de l'*olous* d'Argoun Khân ; il fut entraîné dans la disgrâce de Bouqa, après avoir longtemps gouverné le Fars. Un de ses neveux, Medjd eddin, gouverna aussi cette province.

طاوسيان (Race arabe).

Issus de Thaous, fils de Keiça, un des successeurs des compagnons du Prophète. L'imam Abou Djafar Iraki, de cette famille, fut, d'après le témoignage de l'imam Rafey, le favori de plusieurs princes, et profita de sa haute position pour alléger les châtiments et les amendes infligés au peuple. Son fils, Molla Saïd Ala eddin, se distingua par sa piété et sa science; il a écrit un traité intitulé تعليقة. Il mourut en 672. Une branche collatérale a fourni plusieurs hauts fonctionnaires et même des grands vézirs.

عبّاسيان (Race arabe).

Ils descendent d'Abbas, fils d'Abd el-Mothaleb. La perception des impôts de la province est une charge héréditaire dans cette famille.

غفّاريان (Race arabe).

Le chef de cette famille très-récente est le grand imam Nedjm eddin Abd el-Gaffar, auteur du livre

حل الحاوی, ou Commentaire de jurisprudence; il fut une des gloires de l'école de Schafey. Sa mort arriva le 8 du mois de moharrem l'an 665, ainsi que l'atteste un vers d'une élégie composée en son honneur par le poëte Zakani, qui était son neveu (31). La dignité d'imam est restée dans cette famille.

فیلوگوشان (Race indigène).

La famille des *Filougouch* est originaire du Deïlem. Lorsque la secte maudite des hérétiques envahit ce pays, le chef de cette maison, qui était très-attaché à l'orthodoxie, quitta son pays et se fixa à Kazvin. C'était un homme riche et bienfaisant, et son fils, Djémal eddin Filougouch, se distingua après lui. S'il existe encore des héritiers de ce nom, ils vivent dans l'obscurité.

قضویان

Khadjèh Fakhr eddin, chef de la justice au grand conseil, exerça si longtemps ces fonctions et avec une telle supériorité, que l'épithète de *qazvi* ou « l'homme de lois » lui resta, et fut transmise à ses descendants. Son fils, Ezz eddin, fut, grâce à la protection d'un de mes ancêtres, Emin eddin Nasr, intendant de Mohammed ben Ildeniz, que le roi de Kharezm avait nommé gouverneur de l'Irak. Son petit-fils, Emad eddin, fut le *vékil* ou agent de l'émir Karakay. Lorsque le khalife fut tué par les Mogols, l'émir, devenu gouverneur de Bagdad, emmena Emad eddin avec

lui. Ce dernier se montra si zélé pour les intérêts des habitants, qu'on le surnomma le troisième Omar (ثالث العمرين).

قراولان (Race turcomane).

C'est une petite tribu turcomane, qui arriva avec les Mogols, s'établit ici et acquit des biens considérables. La beauté et l'amour de la musique étaient héréditaires chez les *Qaravoul*, et on cite plusieurs musiciens célèbres, même des femmes, qui appartiennent à cette famille, maintenant éteinte.

كرجيان (Race arabe).

Abou Dolaf Adjeli vint en Perse, sur l'ordre d'Haroun er-Réchid, et construisit la petite ville de *Keredj*, dont il prit le nom. Aboul Qaçem, le martyr, enterré dans la grande mosquée, est un de ses descendants.

كيان (Race indigène).

Famille originaire de Deïlem. Un de ses membres, Aboul Fazaïl, qui habitait Tébriz lors de la catastrophe du roi de Kharezm, empêcha les désordres et les calamités que cet événement avait fait naître dans l'Azerbaïdjan. Son fils, Mouhi eddin, fut chef des Qadis de Tébriz.

مالكيان (Race arabe).

Issue de Malek ben Anas, cette maison a donné

naissance à plusieurs savants, entre autres, à l'imam Abou Djafar Ahmed et à l'imam *Zakaria ben Mohammed*, auteur du livre célèbre, عجائب المخلوقات. Cet écrivain vivait au moment de l'invasion des Mogols (32).

ماکانیان (Race indigène).

Ils tirent leur origine et leur nom de Makân ben Kaki le Deïlémite. Sédid eddin Ismaïl, son petit-fils, s'attira une grande popularité, comme juge éclairé et intègre. Un autre de ses descendants, Molla Razi eddin Mohammed, fils de Chems eddin Ahmed, était chef des qadis de la Perse. Houlagou Khân le chargea de détruire les hérétiques maudits, et, après une lutte pénible, il parvint à en délivrer la religion Puisse Dieu le récompenser!

مستوفیان (Race arabe).

La famille des Mustôfi, qui est celle de cet indigne pécheur, l'auteur de ce livre, est une des plus anciennes du pays; elle remonte à Hourr ben Yezid (حُرّ بن یزید). Depuis le règne du khalife Motaçem, jusqu'à celui de Kader Biamrillah, elle gouverna à plusieurs reprises Kazvin. Les fonctions de conseiller d'État lui furent ensuite dévolues. Ce fut sous le règne du sultan Mahmoud le Gaznévide, qu'un de nos ancêtres paternels devint Mustôfi; il s'appelait Emin eddin Abou Nasr. Riche et considéré, il fut long-

temps un des agents les plus influents du gouvernement; devenu vieux, il renonça aux affaires, fit le pèlerinage de la Mecque, et s'adonna aux pratiques les plus rigoureuses de la vie ascétique. Un jour, se trouvant avec le vénérable scheïkh Nour eddin Keïl, il lui dit : «Pendant que j'étais en place, j'ai souvent cédé à la corruption et accepté des cadeaux. Telle est l'origine de ma fortune. Ces biens mal acquis pèsent maintenant sur ma tête comme un lourd fardeau. Que dois-je faire pour alléger ma conscience ? — Vous devez, avant tout, lui dit le cheïkh, restituer ces biens à leurs maîtres. — Hélas ! reprit Emin eddin, ils se réuniront contre moi au tribunal de Dieu, mais les rassembler ici-bas serait chose impossible. — Puisqu'il en est ainsi, répondit le saint, prenez les armes contre les ennemis de la foi et mourez en martyr. Cette mort vous absoudra, car le Prophète a dit : *Le glaive efface les péchés*, السيف محاء الذنوب. » Mon aïeul s'éloigna tristement, et en déplorant que son âge et ses infirmités l'empêchassent de racheter ses fautes par une fin méritoire. Peu de temps après, les Mogols s'emparaient de la Perse. Emin eddin tomba entre leurs mains, et, dans l'espoir d'une forte rançon, ils épargnèrent ses jours. En effet, le vieillard les conduisit dans sa maison, en leur promettant de leur livrer les trésors qu'il y avait cachés; mais à peine étaient-ils entrés, il s'arma d'un bâton et fondit sur eux, en cherchant de sa main débile à les repousser. Il fut aussitôt égorgé, et mourut en martyr. Ainsi se véri-

fia la parole du scheïk. Un de ses petits-fils, Fakhr eddin Mohammed, gouverna l'Arménie et fut grand vézir pendant un an. Mon frère, Zeïn eddin Mohammed, a occupé des charges importantes. Il a été l'agent accrédité et l'ami du célèbre ministre *Khadjèh Rechid eddin*, le martyr (33).

مرزبانیان (Race indigène).

Ancienne famille, éteinte aujourd'hui, et qui habitait le quartier de Destjerd, non loin du jardin du Meïdan. Plusieurs traditionnistes ont porté ce nom, et on prétend même que le savant Ibn Madjèh appartenait à cette famille. L'auteur du *Kitabé tédvin* raconte qu'on entendit un soir dans Kazvin une voix éclatante, qui semblait partir de la grande mosquée, et qui criait : « Famille de Merzuban, préparez-vous au voyage ! » Cette nuit même, quarante personnes de cette famille moururent subitement.

نیشاپوریان

Lors du tremblement de terre qui renversa la ville de Nichapour, en 540, parmi les familles qui émigrèrent, étaient quelques juges qui vinrent habiter Kazvin ; on cite surtout Ali ben Abder Rezzaq, qui fut vézir du roi de Kharezm. Notre ville doit à ce magistrat un collége, un hôpital, des bains qu'il légua à la grande mosquée.

بولا تموریان (Race turque).

Le chef de cette famille est l'émir *Gumuch* کمش,

issu de Tabanèk Khan, chef de la horde des Naïmans. Ce Gumuch fut intendant de la ville, sous Oktay Khan, vers l'an 600. Son fils, *Boula Timour,* reçut le titre d'émir, et acquit de grands biens dans l'Irak et le Khorassan. L'héritier actuel de cette maison est Nousret eddin Boqay, homme riche et bienfaisant.

Tel est le tableau très-succinct des principales familles qui ont successivement illustré notre province; je n'ai pu en citer beaucoup d'autres, qui se recommandent par leur origine et leur mérite, dans la crainte d'allonger ce récit et de fatiguer l'attention du lecteur.

A la suite de la monographie dont je viens de donner une rapide traduction, Hamd Allah Mustôfi avait, dans un chapitre final, résumé tout son livre, à l'aide d'un ingénieux moyen mnémotechnique, fort goûté de nos jours, et dont le vézir Rachid eddin lui avait suggéré l'idée. Le savant ministre, nous dit Kazvini, avait terminé sa grande chronique par un arbre généalogique résumant, sous une forme claire et saillante, la filiation des tribus, des nations et des dynasties dont il a écrit l'histoire; des médaillons ou légendes explicatives contenaient la date et les faits principaux de chacune d'elles, et le lecteur pouvait ainsi, d'un coup d'œil, embrasser l'ensemble de cet immense travail. Mais, de graves erreurs s'étant glissées dans ce précieux résumé, Mustôfi en avait entrepris la ré-

vision, et il se proposait de le placer à la fin de son abrégé. Soit qu'il n'ait pu réaliser ce projet, ou, ce qui est plus vraisemblable, que des copistes négligents aient reculé devant les soins qu'exigeait la reproduction de ce tableau, il ne se trouve dans aucun des manuscrits que j'ai pu examiner, soit en Perse, soit à Paris. Cette lacune est regrettable, non-seulement pour le travail spécial dont je me suis occupé, mais pour l'intelligence de tout le *Tarikhé-Guzidèh.*

Mon intention avait été d'abord de reprendre l'histoire de Kazvin au point où l'auteur l'avait laissée, et de la conduire jusqu'à nos jours. Il n'eût pas été peut-être sans intérêt de montrer cette ville, si longtemps accablée par les guerres d'invasion et les luttes religieuses, renaissant de ses cendres et s'élevant au rang de capitale, sous les premiers princes Séfévis; assaillie bientôt après par de plus cruels désastres, sous le règne éphémère des Afghans et des Zends, et parvenant ainsi, à travers mille vicissitudes, jusqu'à la dynastie actuelle, dont la sollicitude, quoique mal secondée, a du moins relevé ses murailles. Les historiens modernes de la Perse et les voyageurs européens m'offraient à cet égard d'utiles renseignements; mais ces recherches auraient donné des développements excessifs à un sujet d'un intérêt historique secondaire, et je crois devoir plutôt m'excuser d'avoir retenu trop longtemps l'attention du lecteur sur ce coin obscur d'un empire dont l'histoire générale est encore à faire.

NOTES.

(1) Je passe, sans le traduire, le premier chapitre ou *fasl*, qui n'est qu'une longue énumération des *hadis* prononcés par le Prophète ou par Ali en l'honneur de Kazvin. En bon et pieux musulman. Hamd Allah Mustôfi a enregistré et traduit avec soin une quarantaine de ces sentences en s'appuyant sur l'autorité de l'imam Rafèy. Cette verbeuse nomenclature n'offre aucun intérêt, et, d'ailleurs, comme le remarque judicieusement Yakout (*Modjèm el-Bouldan, sub littera* ق, ms. appartenant à M. Schefer), la plupart de ces traditions ne doivent être accueillies qu'avec la plus grande réserve et doivent être considérées plutôt comme des dictons que l'amour-propre des Kazviniens, et peut-être aussi la politique des khalifes avaient intérêt à propager. Par sa position géographique, Kazvin, toujours exposée aux attaques des Deïlémiens ou des Turcomans, devait avoir sa part des bénédictions et des promesses accordées par Mahomet à toutes les villes frontières. Le géographe arabe se contente de citer les deux paroles suivantes, qui lui semblent être authentiques: «Kazvin est sur la terre l'image du jardin d'Aden dans le paradis;» et cette autre: «On combattra à Kazvin une troupe d'hommes dont le serment n'a aucune valeur.» Ce fut sans doute cette réputation de sainteté acquise à Kazvin qui engagea l'illustre Sahêb Ismaïl ben Abad à y venir souvent, et le séjour de ce puissant ministre contribua beaucoup à la prospérité de la ville. (*Nouzhet el-Qouloub*, ms. 127 ancien fonds, fol. 366; voir ci-dessus, p. 262.)

(2) Plusieurs exemplaires du *Tarikhé Guzidèh* portent كتاب البيان; mais c'est une erreur, et je pense qu'il faut lire كتاب التبيان, car dans la préface du *Nouzhet el-Qouloub*, Mustôfi cite ce dernier ouvrage parmi ceux dont il s'est servi pour sa compilation. Le titre exact est, d'après Hadji Khalfa, كتاب تبيان فى احوال البلدان, par Ahmed, fils d'Abou Abdallah. C'est faute d'avoir consulté le *Nouzhet* que Langlès n'a pu reconnaître le vrai titre de cet ouvrage. (Conf. Chardin, *loc. laud.*)

(3) Si la version de l'auteur du *Tarikhé Guzidèh* était adoptée, la fondation de Kazvin remonterait à la moitié du XI^e^ siècle de notre ère; mais cette hypothèse, peut-être flatteuse pour la vanité des

Kazviniens, me semble tout à fait gratuite. Le fils d'Ardéchir a doté la Perse de plusieurs villes, et la postérité lui a fait honneur de beaucoup de fondations bien postérieures à son règne; c'est une manie que j'ai été à même de constater chez quelques archéologues d'Ispahân et de Téhérân, et qui doit rester en dehors de la critique. *Hamza Isfahâny*, cité par Ahmed Razi, attribuait la fondation de Kazvin à Behram Ier, vers l'an 270 de J. C. (*Heft Eklim*, 4e climat.) En outre, l'assertion de notre auteur est contredite par le témoignage du *Loubb et-Tévarikh*, qui ne nomme que Châpour Zoul Aktaf, et par l'autorité plus imposante de l'auteur du *Modjèm*. Voici les termes mêmes de Yakout. « Kazvin est située à vingt-sept farsakhs de Rey et à douze farsakhs d'Abhar, dans le quatrième climat, sous le 75e degré de longitude et le 37e degré de latitude. D'après Ibn el-Fakih, *ce fut Sabour Zoul Aktaf* qui fonda cette ville ainsi que celle d'Abhar. Cet auteur ajoute : « La forteresse se nomme كشوين *Kechvin* en persan. La ville est séparée du Deïlem par une montagne où les anciens rois avaient établi un poste de cavaliers pour la protéger contre les attaques des Deïlémiens et des voleurs. » La confusion entre les deux premiers Schapour est assez fréquente chez les historiens persans, et Mustôfi lui-même y est tombé. (Voir ms. 9, fol. 38 v°). Dans le même passage, l'auteur fait remarquer que les anciens Cosroës avaient l'habitude de donner aux villes qu'ils construisaient une forme particulière. C'est ainsi, dit-il, que Zevzèn avait la forme d'un faucon, et Chouster celle d'un cheval; Nichapour figurait exactement un échiquier. (Ms. 9, *ibid.* voy. aussi le *Heft Eklim*, à l'article *Kazvin*, et *Voyages de Chardin*, t. II, p. 393, en note.)

(4) Ces événements sont rapportés en détail dans le livre II, chap. IV du *Tarikhé Guzidèh*. (Conf. ms. 9, fol. 38 v°.)

(5) Dans le *Nouzhet* qui fut, comme on le sait, rédigé après le *Tarikhé Guzidèh*, Mustôfi semble avoir rectifié cette date, car il place cet événement dix ans plus tôt (en 473). Yahia Kazvini adopte l'année 466 (154 avant notre ère; conf. d'Herbelot). L'ère d'Alexandre ou de Zoul Qarneïn est plus connue en Europe sous le nom d'ère des Séleucides (voy. *Art de vérifier les dates*, Paris, 1820, discours préliminaire); l'an 463 de cette ère correspondant à l'année 151 de J. C., si l'on prenait pour base le calcul de Mustôfi, on devrait fixer la rédaction de son *Tarikhé* à l'an 730 de l'hégire (1329). Mais, dans un autre passage, l'auteur nous apprend que cent vingt ans se

sont écoulés entre l'invasion des Mogols (599 de l'hég.) et la composition de son histoire, c'est-à-dire en 720 de l'hégire (1319 de l'ère chrétienne). Ce passage permet de croire que la date donnée par le *Nouzhet* à la fondation de Kazvin est plus vraisemblable et plus conforme aux recherches ultérieures de l'auteur. On peut en conclure aussi que le *Tarikhé Guzidèh* fut écrit entre 719 et 720 de l'hégire.

(6) Voyez sur ce personnage l'*Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme* de M. Caussin de Perceval, t. III, p. 424 et suiv.; Aboul Faradj, *Hist. dynastiarum*, p. 117. Ce fut l'an 26 de l'hégire (646 de J. C.) que Saïd ben el-Ass fut investi de ce commandement. On sait que le choix fait par Vélid de ce général fut un des dix reproches que les révoltés adressèrent à Osman avant de l'assassiner. (*Tarikhé Guzidèh*, ms. 9, fol. 47 r°.) C'est à tort que Langlès (Chardin, t. II, p. 395) lit *Sad* au lieu de *Saïd*.

(7) Le manuscrit 15 et le mien portent موسق, qui est une mauvaise leçon. Je préfère lire جوسق, parce que c'est aussi le nom d'une petite ville entre Rey et Kazvin (*Meraçid*, fol. 175), et nous voyons par ce passage que les principaux quartiers de Kazvin avaient reçu les noms des localités avoisinantes.

(8) Je me conforme, dans l'orthographe de ce nom, aux habitudes de la prononciation moderne; mais nous voyons dans le grand Dictionnaire de Yakout et dans l'Abrégé attribué à Soyouthi que la véritable prononciation est دستجرد *destèdjrèd*.

(9) Le manuscrit 15 et celui que j'ai acquis à Téhéran portent رشيديّات, qui n'est que la traduction arabe du même mot.

(10) Ce fut en 253 de l'hégire que cette révolte éclata. Mustôfi nous donne ailleurs d'assez longs détails sur cet événement. Haçan n'avait autour de lui qu'un millier de partisans, mais d'un dévouement et d'une bravoure à toute épreuve. Mouça, pour triompher de cette poignée d'hommes sans effusion de sang, eut recours à un stratagème souvent employé à cette époque : il fit répandre du nafte derrière le camp des révoltés auquel il fit mettre le feu au moment d'engager le combat. Les soldats d'Haçan périrent dans les flammes. (*Tarikhé Guzidèh*, ms. 9, fol. 196 v°; conf. Abou'l Faradj, p. 175.)

(11) On peut consulter sur ces villes ou bourgades le *Meraçid el-Ittila*, à l'exception de درج que je n'ai pu retrouver, même dans le grand dictionnaire de Yakout.

(12) Sous le règne de Sultan Arslan, fils de Togroul, le territoire de Kazvin fut le théâtre d'une guerre acharnée entre les gouverneurs d'Ispahan et de Rey, et l'armée du prince seldjouqide. La bataille où les révoltés furent mis en déroute fut livrée sous les murs de la ville. Quelques années après, les Ismaéliens (Mélahidès) se rendirent maîtres de la ville et s'y fortifièrent. Le progrès de leurs armes inspira de vives inquiétudes à Arslan, qui marcha lui-même contre ces sectaires. Il délivra Kazvin, se rendit maître de quatre autres places importantes, et, en dernier lieu, de *Qalay Qahérè* « la forteresse puissante, » qui reçut à cette occasion le nom d'*Arslan-Kuchâ*. Enfin, en 561, Inanèdj, à la tête des troupes auxiliaires que lui donna le Kharezm-Schah, rentra dans la province et pilla les villes de Kazvin, de Zendjân, d'Abhar, etc. Ces désordres durèrent jusqu'à l'assassinat de ce rebelle, en 563. C'est à la suite de tous ces désastres que le bienfaisant ministre d'Arslan ordonna ces travaux de reconstruction que le fléau de la guerre avait rendus fort urgents. (Ms. 9, fol. 150 et suiv.) Le vœu de Mustôfi a été exaucé et les premiers princes séfévis ont relevé les murailles de la ville; mais ces murs, construits en briques non durcies au feu, n'ont pu résister ni à l'ennemi ni aux intempéries de l'air, et déjà du temps de Chardin les ruines s'amoncelaient autour de la ville. La dynastie actuelle a compris quelquefois la nécessité de ne pas laisser démantelées des places si fréquemment exposées aux attaques du dehors. De récents travaux à Kazvin, à Tébriz et à Khoï, témoignent de cette bonne pensée; mais le défaut d'argent, la routine et mille préjugés indestructibles paralysent constamment ses efforts. La prise si aisée de Bouchir et les lenteurs du siége d'Hérat viennent de démontrer que l'art des fortifications et le génie militaire sont encore à l'état d'enfance chez les Persans.

(13) Il semblerait, d'après ce titre, que l'auteur avait sous les yeux le grand ouvrage d'Aboul Haçan Ahmed el-Béladori; mais les détails donnés par Yakout sont tellement identiques à ce passage de Mustôfi, que je serais porté à croire que ce n'est que par une erreur de copiste qu'on lit كتاب البلدان au lieu de معجم البلدان.

(14) La plupart des chroniqueurs arabes sont unanimes à dire que Zeïd el-Kheïl mourut avant le Prophète, et M. Caussin de Perceval a adopté cette opinion dans son *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme.* Cependant Mustôfi paraît sûr de son fait; il revient sur ce personnage quelques pages plus loin, et, dans une autre partie de son Histoire, il affirme que les traditionnistes qui assignent à la mort de Zeïd une date aussi reculée sont dans l'erreur. Les bornes de ce travail ne me permettent pas de discuter un fait d'une importance aussi mince. Je dirai seulement que l'assertion de l'auteur persan ne repose sur aucune preuve positive, et, ce qui lui donne encore moins de valeur, le nom de Zeïd ne se retrouve pas dans le texte de Yakout.

(15) Voyez, sur cette localité, le *Méracid el-Ittila,* fol. 508. Arwa était fils du même Zeïd el-Kheïl dont il est question dans la note précédente. Le nom d'Arwa est resté populaire en Perse, parce que ce guerrier demeura fidèle à la cause d'Ali et combattit à côté de lui à Siffin. (Conf. *Kitab el-Agani,* IV, *apud* Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes,* t. III, p. 280.)

(16) Presque tous ces noms sont défigurés dans les exemplaires que j'ai eus à ma disposition. J'ai pu en rétablir plusieurs en consultant le *Modjem* et son abrégé, le *Nouzhet,* et la compilation d'Ahmed Razi; mais quelques-unes de ces localités sont si peu importantes qu'elles ne sont citées dans aucun de ces ouvrages.

(17) Kazvini mentionne cependant dans son *Nouzhet* (ms. 127, ancien fonds, fol. 365) un étang nommé *Ongueul,* آنگول, situé à trois farsakhs de la ville, et qui, même au cœur de l'été, fournit de la glace en abondance.

(18) Voici les détails que donne Yakout (*Modjem, loco laud.*) sur Ibn Madjèh, détails extraits de l'ancienne chronique d'Ibn Chirveïh, ابن شيرويه : «Parmi les imams de Kazvin, on cite Mohammed ben Yezid ben Madjèh Abou Abdallah el Hafèz, auteur du كتاب السنن, livre si véridique que, lorsque l'écrivain le présenta à Abou Zérâ, celui-ci lui dit: «Je pense que, si votre livre «était entre les mains du public, il rendrait inutile la lecture de «presque toutes *les sommes* (جوامع), car il ne renferme pas plus de

« vingt ou trente *hadis* dont la filiation soit douteuse. » L'historien Djâfar, fils d'Édris, dit qu'Ibn Madjèh mourut le lundi de la dernière semaine de ramadhan, l'an 273; il tenait du pieux docteur lui-même qu'il était né l'an 209. — *Khaïr en-Nisadj*, dont le vrai nom est Mohammed ben Ismaïl, mourut à Kazvin, âgé de cent vingt ans, sous le règne du khalife Môtamed, l'an 266 (879 de J. C. Ms. n° 9, fol. 261 v°.) — Ahmed Gazali, frère du célèbre docteur de ce nom, mourut aussi à Kazvin, en 517 (1123), et laissa des écrits dogmatiques estimés. (*Ibid.* fol. 267 v°.) — Le cheïkh Alek, dont il est question quelques lignes plus bas, se rendit célèbre par son austérité et ses miracles. Il était contemporain de Mahmoud le Gaznévide.

(19) La contradiction entre les écrivains arabes et persans, que j'ai déjà eu occasion de signaler à propos de Zeïd el-Kheïl, se présente encore à l'égard de ce personnage. En effet, les premiers affirment qu'Abou Dodjana Şemmak fut tué à la bataille d'Akrama, l'an 11 de l'hégire (632). D'autre part, le témoignage de Mustôfi, ordinairement si exact dans tout ce qui se rapporte aux origines de son pays natal, ne permet pas de douter du nom de ce *tabi*, qui fut plus tard gouverneur de la ville. On pourrait peut-être expliquer cette confusion en se rappelant que le nom de *Semmak* fut porté par plusieurs des chefs arabes qui accompagnèrent Naïm dans la première expédition musulmane en Perse. Thabari ajoute même que l'un d'eux, Semmak ben Harèth, fut désigné par Omar pour s'emparer du nord de l'Irak persan et de l'Azerbaïdjân. Les premiers historiens persans peuvent avoir confondu ce général avec un personnage beaucoup plus connu, Abou Doudjana, et Mustôfi, jaloux d'attacher une gloire de plus à son pays, aura accepté sans contrôle une opinion déjà si accréditée. (Conf. *Tabari*, trad. turque, éd. de Constantinople, 3ᵉ partie, p. 132.)

(20) Dans une autre partie de son ouvrage, Hamd Allah Mustôfi relate également cet événement, qui eut lieu vers l'an 176 de l'hégire, et il ajoute que ce Haçan qui régnait dans le Mazendéran était *de la famille de Rustem, fils de Zal.* Enfin, dans un passage de son dernier chapitre, que j'ai cru pouvoir omettre dans le courant du récit pour éviter les longueurs, l'historien de Kazvin raconte, à ce propos, un trait de mœurs assez caractéristique. « Parmi ceux, dit-il, qui déployèrent le plus grand zèle pour obtenir des adhésions à la lettre fabriquée par ordre du khalife, on cite Mohammed ben el-

Yemâni, ministre de l'Irak persan, et *Khadjèh Beçiar Khaïr* (*sic*). Haroun er-Réchid, satisfait du concours que lui avaient donné les Kazviniens, envoya à ce dernier plusieurs bourses pleines d'or afin qu'il les distribuât aux pauvres de la ville. Mais telle était encore la vigueur de la foi et la pureté des mœurs, que personne ne voulut accepter l'aumône du khalife, et cette somme resta pendant plusieurs jours exposée sur la place publique. Enfin les docteurs et les qadis décidèrent qu'elle serait employée à l'acquisition de champs et de greniers, qui furent ajoutés ensuite au vaqf de la mosquée de Réchid. » Ces exemples de désintéressement et d'humanité n'étaient pas rares dans ces premiers âges de la foi musulmane. Lorsque Ismaïl, fils d'Ahmed le Samanide, vint mettre le siége devant Kazvin, où s'était réfugié Mohammed ben Haroun, pendant toute la durée du siége, les jardins et les champs qui entourent la ville furent respectés par l'ennemi, et les soldats n'osaient même pas prendre un fruit sans en offrir le prix. (Ms. 9, Brueix, *loc. sup. laud.*)

(21) Le texte de ce document est très-défiguré dans les quatre manuscrits que j'ai consultés; le voici à peu près rétabli. La précision et la simplicité de ce style contrastent avec la rédaction ambitieuse et boursouflée que les chancelleries musulmanes adoptèrent dès le siècle suivant.

بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من عبد الله هرون
الرشيد لاهل قزوين انكم رفعتم الى امير المؤمنين مكان ثغرتكم
وقربه من العدو وما ينالكم من المؤنة (?) فى اعداد الاسلحة
وارتباط الخيل وجهاد مَن عاداكم من اعداء الديلم وان امير
المؤمنين اقرّبما فى ايديكم من الاراضى والبساتين وغيرها ممّا
يجرى عليه الخراج فرفع عنكم ذلك وسألتم امير المؤمنين انفاذ
ذلك والاستعجال لكم فاجابكم اليه لرائه فى الاحسان اليكم
والتقويّة لكم على جهاد عدوكم وامر عمّاله عليكم الّا يتعرضوا
لكم فمن قرأ عليه كتاب امير المؤمنين هذا فلينفّذه ولا يعدّه
الى غيره ولا يجعل على نفسه فى ممانعة امير المؤمنين سبيلاً

وكتبه اسمعيل بن صبح فى سلخ (?) ذى القعدة سنة تسع وثمانين ومايــــة

(22) L'autéur a consacré un paragraphe spécial aux cheïks et aux soufis qui ont illustré son pays. Les plus célèbres sont : le cheïkh Ibrahim Hérawi, qui était contemporain du fameux Bayézid Bestami (IIe siècle); les deux illustres thaumaturges Ibrahim Edhem et Ibrahim Khawas; Abou Ali Chaqiq, de Balkh, qui quitta sa patrie pour habiter Kazvin, qu'il déclarait être le séjour de prédilection de ceux qui avaient renoncé au monde (mort vers l'an 190); Aboul Kérim ben Haroun, auteur de plusieurs ouvrages ascétiques, etc. On retrouve ces noms et plusieurs autres avec quelques détails biographiques dans la Géographie littéraire d'Ahmed Razi.

(23) Je n'ai pas besoin de dire qu'il faut ajouter peu de foi à ce récit, très-peu compatible avec ce que nous savons de la splendeur du règne de Mahmoud. Je ne traduis cette anecdote que parce qu'elle interrompt assez agréablement la sèche nomenclature donnée par l'auteur.

(24) Ce nom et les suivants, ainsi que l'a déjà remarqué M. Defrémery (*Histoire des Seldjoukides et des Ismaéliens, Journal asiatique,* 1848), sont altérés dans les différentes copies du *Tarikhé Guzidèh,* et il est difficile d'en fixer la prononciation. Je penche à croire cependant que la leçon *Bouranqouch* est préférable à *Barnacach. Bouranqouch,* dans le dialecte oriental, est une épithète qui peut s'appliquer à tout oiseau de proie (mot à mot, *oiseau frappeur*), et, en particulier, au faucon, et il est possible que l'esclave du khalife Moktafi ait conservé un surnom qui rappelait ses anciennes fonctions.

(25) Il serait injuste de demander aux écrivains orientaux des notions exactes d'ethnologie, et la classification faite par Hamd Allah de l'aristocratie de sa province ne doit être acceptée qu'avec une grande réserve. On verra, en effet, dans l'énumération qui suit, que plusieurs de ces familles sont ou d'une origine très-moderne, ou entées sur une source tout indigène. Rien n'est d'ailleurs plus naturel chez un musulman que ce désir de se rattacher par quelque lien, quelque faible qu'il soit, à l'antique et forte race qui a donné

naissance au Prophète. Malcolm a constaté très-judicieusement que les tribus d'origine sémitique qui s'établirent dans le Khorassan ou au delà de l'Oxus ont toujours dédaigné de se mêler aux populations qui les entouraient et que, maintenant encore, il est facile de reconnaître le sang des conquérants arabes au milieu des nationalités plus ou moins mélangées de l'Asie centrale. (Conf. *Hist. de Perse*, t. I, p. 409.) Il est aussi intéressant de remarquer que les idées aristocratiques sont beaucoup moins incompatibles avec l'égalité sociale et religieuse des Orientaux qu'on ne l'a souvent prétendu; ce chapitre de notre historien en est une preuve de plus.

(26) Cette phrase est caractéristique, car elle prouve combien le fanatisme schiite est de fraîche date. Le témoignage de l'auteur en faveur des idées de tolérance qui régnaient alors est d'autant moins suspect qu'il était lui-même, par conviction ou par politique, partisan très-déclaré de la maison d'Ali. Les vers suivants, composés par Hamd Allah lui-même, contiennent une profession de foi très-explicite.

از دولت محبّت اولاد مصطفی
شك نيستم كه اسعد ابناى آدمم
گر دوستدار حيدر خدا رافضی است
من رافضيترين همه اهل عالمم
با حبّ اهل بيت گرم بغض كس بود
معنى عقل وعلم شناسند همدمم

L'heureuse influence de l'amitié que me témoignent les enfants du Prophète me rend, sans nul doute, le plus fortuné des hommes.

Si l'ami du *Lion de Dieu* est un hérétique, nul n'est plus hérétique que moi dans le monde;

Mais si ma prédilection pour la *noble famille* m'a suscité des ennemis, mes amis du moins comprennent l'alliance de la raison avec la science.

Ces vers, extraits sans doute d'un Divan obscur composé par Mustôfi au milieu de travaux plus sérieux, sont cités avec empressement par Ahmed Razi, qui, vivant sous la dynastie des Séfévis, en affecte tout le prosélytisme religieux.

(27) Ces détails jettent quelque lumière sur une question de bibliographie présentée par Hadji Khalfa d'une façon fort obscure. Cet auteur, tout en attribuant cette version à un écrivain de Kazvin, dénature le nom du traducteur et prétend qu'elle fut faite en langue turque. Ailleurs, il mentionne, il est vrai, une traduction des fables de Bidpay, en langue névaï, mais il ne sait si elle est due au même savant, ou à un certain Zahér Eddin Mohammed el Katéb. Enfin, il cite le témoignage de l'historien Benakéti qui fait honneur de cette traduction à Hékim Azraki, esclave de Toghan Schah. M. de Sacy, dans le savant mémoire qui précède son édition de *Kalila et Dimna*, constate les contradictions du bibliographe turc, mais n'entre dans aucun détail sur cette version mogole intéressante comme étude de langue, mais devenue sans doute très-rare, si toutefois elle existe au fond de quelque bibliothèque d'Isfahan ou de Tébriz.

(28) Conf. sur ce personnage illustre et sur les Bénou Makhzoum, l'*Essai sur l'hist. des Arabes*, t. III, p. 91 et *passim*.

(29) Le titre de ce livre, كتاب الارشاد فى علما البلاد, indique que c'est, non une histoire de Kazvin, comme il est dit dans le *Tarikhé Guzidèh*, mais plutôt une biographie de tous les docteurs de cette province. J'attribue cette inadvertance aux copistes, car Hamd Allah devait connaître mieux que personne un ouvrage qu'il a souvent mis à contribution tant pour le chapitre que je traduis que pour le *Nouzhet el Kouloub*. (Voy. la préface de ce dernier ouvrage, ms. 127, fol. 7 r°.) C'est à tort que d'Herbelot attribue ce livre à Zakaria ben Mohammed, l'auteur du *Adjaïb el Makhlouqat*.

(30) Le *Kitabé moharrar*, qui est une défense des principes de l'école de Schafey, paraît avoir eu une grande vogue, et il en a été fait de nombreux commentaires. (Conf. Hadji Khalfa, à ce mot.) C'est par erreur qu'il place la mort de Molla Aboul Kaçem, en 723.

(31) Voici ce distique, tel qu'il est donné dans l'*Atèch-Kédèh* et le *Heft Eklim* :

افتاب فضل ومهتاب شريعت نجم الدين
آنكه خاك پاى او شد تاج فرق مشترى

هشتم ماه محرّم سوی جنّت نقل کرد
سال شش صد شصد وپنج هجرهٔ پیغمبری

Il est difficile de savoir si le livre dont il est question ici est un commentaire du grand ouvrage schafeïte, حاوی کبیر, de Maverdi, mort en 405, ou d'un traité des pratiques religieuses portant le même nom et composé par Abd el Melik Sadégi Kazvini.

(32) On sait que les différents traités arabes ou persans qui portent ce titre, ainsi que le nom de divers écrivains originaires de Kazvin, ont longtemps donné lieu à une confusion que M. de Sacy a le premier signalée. (Conf. *Chrestomathie arabe*, t. III, en note.) On trouvera dans la savante *Introduction à la Géographie d'Abou'l Féda*, par M. Reinaud, une discussion aussi claire que judicieuse de ces difficultés, ainsi qu'une notice sur la vie et les ouvrages du naturaliste kazvinien (p. 72, 143 et suiv.). Quant au surnom de *Komouni*, qui se trouve souvent ajouté au nom de Zakaria ben Mohammed, sans pouvoir en préciser l'origine, je crois cependant qu'il ne peut être considéré comme nom patronymique, puisque Mustôfi nous apprend positivement que cet écrivain presque contemporain appartenait à la famille *Maléki*.

(33) On peut lire l'émouvant récit de cette mort rapporté par M. É. Quatremère d'après Sakkai. (*Histoire des Mogols*, p. XLV.) Je crois que le savant orientaliste a fait une légère confusion entre les noms des deux frères de la famille Mustôfi. L'aîné seulement paraît, d'après le témoignage du *Tarikhé Guzidèh*, avoir exercé la charge d'intendant de Rechid Eddin, et Hamd Allah Mustôfi ne fut secrétaire que de Gaias Eddin, auquel il dédia son *Histoire choisie*. On remarquera que j'ai toujours traduit le titre de mustôfi par celui de conseiller d'État, qui n'est, du reste, qu'un équivalent; mais il est vraisemblable que ces fonctions étaient à l'origine à peu près ce qu'elles sont encore aujourd'hui en Perse, une sorte de juridiction générale sur les finances, le contentieux et la jurisprudence administrative du grand conseil. (Voir cependant une note de M. Reinaud, *Introduction à la Géographie d'Abou'l Féda*, p. 155.)

(34) Un de mes manuscrits mentionne ici trois familles de peu d'importance : les *Mouméniens*, d'où est issu Tadj Eddin Mou'mény,

lieutenant du ministre Khadjèh Chems Eddin; les *Moukhtariens*, dont le chef fut un certain Moukhtar, familier des princes seldjouqides; les *Moassiens*, dont le rejeton le plus connu a été Abd el Melik Moassa, écrivain distingué, qui fut le collaborateur de Safi Eddin Aboul Ala, sous le règne de Togrul Bek.

ÉTUDE
SUR LE SY-YÉOU-TCHIN-TSUEN,
ROMAN BOUDDHIQUE CHINOIS,

PAR M. THÉODORE PAVIE.

2ᵉ ARTICLE.

Éducation de Sun-Ou-Kong; développement de son intelligence; il dérobe les secrets du ciel; sa rébellion; sa défaite et sa chute.

Le beau roi des singes avait donc obtenu un nom de famille et un petit nom. Dans sa joie, il faisait des sauts et des gambades, et, par mille politesses, il témoignait sa reconnaissance au Bodhisattva Soubhoûti [1]. Celui-ci fit conduire le nouveau disciple dans une cellule. Au milieu de ses nouveaux cama-

[1] 祖師 *Tsou-ssé;* son véritable nom était 須菩提 *Soubhoûti*. Je dois cette note à l'obligeance de M. Stanislas Julien, que j'ai consulté sur plusieurs passages. Ce Soubhoûti est cité dans l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme* de M. Eug. Burnouf (t. I, p. 465), et dans la *Vie de Bouddha* publiée en tibétain et traduite par M. E. Foucaux, comme ayant reçu l'enseignement direct de la bouche de Çâkya Mouni.

rades, le singe s'employa à balayer l'école, à ratisser le jardin et à soigner les fleurs : il accomplissait son noviciat. Sept ou huit années s'étaient écoulées ainsi. Un jour, le Maître, assis sur son siége, enseignait la loi de l'Intelligence aux jeunes immortels. Expliquant cette grande doctrine, il disait :

« Elles sont admirables et profondes les trois sectes; elles renferment complétement les dix mille préceptes de ce qu'il y a de plus mystérieux. — Que l'on discute sur la doctrine de la véritable Voie (avec Lao-tseu et les Bouddhistes); que l'on développe la religion des sacrifices à la Terre (avec Kong-fou-tseu), les trois sectes, au fond, sont d'accord. — Éclairer l'entendement, en un mot, se conformer aux principes de la vérité, voilà ce qui aide à atteindre l'état surnaturel, qui consiste à ne plus renaître. »

Après ce rapide exposé, le Maître demande au singe, son nouveau disciple, à laquelle des trois cent soixante parties de la doctrine de l'Intelligence il désire s'appliquer d'une façon particulière. « Voyons, lui dit-il, veux-tu apprendre la magie [1], c'est-à-dire l'art d'évoquer les immortels, de connaître l'avenir en perçant avec un fer rouge l'écaille d'une tortue? Veux-tu que je t'enseigne la doctrine des diverses sectes, la secte des lettrés [2], la secte des bonzes, la

[1] 術.

[2] La glose dit : « Les lettrés ont le cœur droit, les Bouddhistes ont le cœur éclairé. La véritable intelligence consiste à éclairer son cœur, à se maintenir dans une quiétude absolue; c'est l'art de conserver le cœur d'un enfant qui ne vieillit pas. »

secte des Tao-sse, la secte des deux Principes [1], la secte de Mé [2], la secte des Médecins [3]? » Le singe répondait toujours : « Est-ce l'art de vivre longtemps? »

« Vouloir vivre longtemps (par le moyen de ces doctrines), répliqua le Bodhisattva, autant vaudrait être pareil au pilier de bois dressé entre deux murailles[4]. — Maître, reprit le disciple, je ne suis qu'un être sincère et naïf; je ne puis comprendre ce langage voilé. Quel est le sens des paroles que vous venez de prononcer? — Quand on a bâti une maison et qu'on veut la rendre plus solide, on dresse un pilier de bois entre les deux murailles. Si, un jour, la grande salle de l'édifice vient à crouler, c'est que, très-certainement, ce pilier est pourri [5]. »

Le Maître continua : « Veux-tu connaître le repos absolu[5]? C'est s'abstenir de tout aliment, conserver et entretenir la pureté de l'âme, demeurer dans

[1] La secte des deux Principes, sur laquelle la glose ne donne aucune explication, est peut-être la même que celle du *Fong-chouy*, espèce de géomancie qui s'appuie sur la connaissance du climat (du vent et de l'eau).

[2] *Mĕ-ty* est un philosophe hétérodoxe fort ancien, dont Meng-tseu cite quelquefois le nom, et qu'il réfute à l'occasion. Il vivait au temps des Tchéou.

[3] La secte des Médecins paraît être celle du *Kong-fou*, postures particulières qu'il faut prendre pour guérir diverses maladies. (Voir, au t. IV des *Mémoires sur les Chinois*, la notice sur le *Kong-fou* des Tao-ssé.)

[4] Dans l'édition in-8° que M. Stanislas Julien a bien voulu me communiquer, je lis cette note : « La muraille, c'est de la terre; le pilier, c'est du bois. Mais ce bois ne peut pénétrer dans la terre; il ne vit pas, voilà pourquoi il dure peu. »

[5] 靜.

l'inaction, méditer, rester assis, les jambes croisées; garder le silence, renoncer aux plaisirs des sens, acquérir des mérites, tantôt par l'abstraction, tantôt par de bonnes œuvres; enfin, pénétrer jusqu'aux limites de la parfaite quiétude. » Et comme le singe demandait encore : « Est-ce ainsi qu'on arrive à vivre longtemps? » le Maître répliqua :

« Vivre longtemps par le moyen de cette doctrine, autant vaudrait être comme la cruche de terre qui n'a pas été cuite. Quand on a fait une cruche avec de l'argile, bien que ce vase ait une forme, il ne peut encore contenir l'eau. La chaleur du feu la mettra en fusion dans un instant; une grande pluie la réduira à l'état liquide; très-certainement elle s'en ira en morceaux (tant qu'elle n'aura pas subi la dernière épreuve). »

« Veux-tu apprendre la doctrine du Mouvement[1]? C'est être, c'est agir, c'est accomplir une foule de choses surnaturelles........ — Est-ce là le moyen de vivre longtemps? » demanda encore le singe.

[1] 動. Voici la traduction de ce qui se rapporte au *mouvement*; elle offrait des difficultés réelles, et j'ai dû recourir, cette fois encore, au savoir et à la complaisance de M. Stanislas Julien : « C'est être, c'est agir; recueillir le principe inférieur (et matériel, *yn*) pour suppléer au principe supérieur (et immatériel, *yang*); tendre avec la main un petit arc et un grand en y appuyant le pied; se frotter le nombril pour faire circuler la respiration; brûler des roseaux et dresser un trépied; y jeter du *minium* et raffiner la pierre d'automne (la pierre philosophale?), et, en même temps, boire du lait de femme. » C'est-à-dire : mettre en équilibre les deux principes qui produisent et soutiennent la vie, et combiner leur action de manière à ce qu'ils opèrent comme au moment de la *création*. Il s'agit donc tout simplement ici d'alchimie et de magie.

« Vouloir vivre longtemps avec cette doctrine, autant vaudrait prendre la lune dans l'eau. Lorsque la lune paraît au firmament et que son image se réfléchit dans les eaux, elle est véritablement visible dans ce miroir; mais on ne peut la saisir, car en réalité il n'y a rien. »

Le disciple ne voulait rien apprendre, excepté l'art de vivre longtemps. Chassé par le Maître, que son obstination finit par irriter, il se retira un peu déconcerté, mais sans mauvaise humeur. Il revient bientôt, à l'heure où le Maître dormait; celui-ci disait à demi-voix :

« Elle est difficile, difficile; difficile à connaître, la doctrine[1]; elle est au-dessus de l'intelligence humaine. — Avec la pierre philosophale[2], gardez-vous de la comparer! Sans effort, vous ne la trouverez pas, jusqu'à ce que d'autres hommes vous en transmettent les formules mystérieuses. — A les développer, on fatigue sa bouche et la langue se dessèche. »

Enfin le singe fait savoir au Maître qu'il a entendu les paroles prononcées par lui pendant son sommeil;

[1] Ou mieux, la *Bodhi*, l'intelligence supérieure qui conduit à l'état de Bouddha.

[2] Le mot que je traduis ainsi est 金丹 *Kin-tan*. On lit dans le Dictionnaire de Khang-hi, à ce dernier mot: « Les Bonzes (*Tao-kia*) font cuire, dans un trépied, le métal (l'or) et la pierre de couleur rose nommée *tan*, pour en faire sortir la pierre philosophale. » Cette expression signifie, je le crois du moins, connaître le principe des êtres, le premier principe caché dans l'or, les métaux et les pierres précieuses enfouis dans le sein de la terre, et qui en forment comme le noyau, d'après les idées émises sur la création au premier chapitre de cet ouvrage.

il en demande l'explication. Le Bodhisattva, cédant à ses instances, prit la parole et dit :

« Par la manifestation des choses cachées, on tend à pénétrer la vérité; les formules mystérieuses servent à la perfection : la vie n'est pas autre chose. Toutes ces paroles se résument en ce seul mot ; l'énergie de l'esprit vital. Attachez-vous, avec une attention soutenue, à la conservation du trésor (de la vie), et ne le laissez pas échapper au dehors. — Si vous ne laissez pas échapper au dehors le trésor qui est dans votre corps, vous recevrez l'enseignement de la grande intelligence que je vous transmets. Elle se présente sous une forme voilée; il y a des formules mystérieuses. Rappelez-vous qu'il y a bien des secrets cachés pour chasser les désirs déshonnêtes et obtenir la parfaite indifférence des sens. Obtenir la parfaite indifférence des sens, c'est être tout resplendissant et briller d'un éclat sans tache, en face de la *Tour précieuse* présenter la lune brillante. Le trésor de la lune, c'est le lièvre de *jade;* le trésor du soleil, c'est l'oiseau : de là sortent la tortue et le serpent qui se tiennent enlacés. Cet enlacement est la vie, dont la solidité est telle, que, dans le feu même, elle propage le lotus d'or et rassemble en un tout les cinq éléments. Intervertissant l'ordre (des choses naturelles), les mérites (acquis par ces connaissances) finissent par produire le Boddisattva, qui est en union avec l'Immortel [1]. »

[1] Ce passage peut être considéré comme une sorte de formule magique (धारणी Dhâraṇi); j'ai essayé de le traduire littéralement, tel que je l'entends. La vie dont il s'agit ici (性命) serait donc la vie qui ne cesse pas, qui échappe aux transmigrations, et aussi l'énergie des sens vitaux (精炁神), la vitalité qui peut triompher de la mort et des existences futures, quand l'intelligence vient y ajouter la science, selon le système des Sâñkhistes. Ce rapprochement entre la Sâñkhya et le bouddhisme a été signalé par

Le disciple se retira après avoir entendu ces paroles, et, trois ans plus tard, le Maître lui fit connaître ce qui se rapporte aux trois Douleurs :

« Quand ils ont obtenu la pierre philosophale, les esprits et les génies sont difficiles à contenir. Bien qu'ils aspirent encore davantage à une longue vie, cependant, au bout de cinq cents ans, le ciel fait tomber la calamité du tonnerre

M. E. Burnouf, et développé par lui, avec autant de finesse que de clarté, dans son *Introduction à l'histoire du Bouddhisme* (p. 520 et suiv.). Les formules magiques dont il est question dans ce passage seraient de deux sortes : les unes comprenant les notions de la Sâñkhya sur la pérennité des âmes, ou plutôt de la vie; les autres se rapportant aux secrets des *Dhâranîs* du Bouddhisme. La Tour précieuse (丹臺) signifie, sans doute, l'esprit dans lequel se manifeste d'une façon éclatante, et comme une lune brillante sur un ciel pur, l'intelligence dégagée de toute obscurité. Je suis conduit à adopter ce sens par la note que M. St. Julien a insérée à la suite de la préface du *Si-yu-ki* (page LVII), qui précède la traduction des *Mémoires de Hiouen-thsang*. On sait que les Chinois croient voir un lièvre dans la lune; les Hindous appellent aussi cet astre शशी et शशाङ्कः, *qui a le lièvre pour marque*. Quant à l'oiseau que recèle le soleil, j'en trouve la trace dans l'un des noms de cet astre en sanskrit, à savoir : पतङ्गः, qui signifie aussi *oiseau ;* mais c'est une croyance chinoise fort ancienne. Le mot que je traduis par tortue (黽) est plutôt une sorte de *Nâga* ou de dragon à écailles; les Chinois prétendent qu'il a été créé seulement femelle, et qu'il s'accouple avec le serpent. Dans l'expression *lotus d'or* (金蓮), on peut voir une allusion à la personnification du trésor de Kouvêra, dieu des richesses, lequel est en grand honneur parmi les *Tantrîkas*, ou bien aux métaux, à l'or, pareil au lotus flottant au-dessus des eaux, considérés comme le noyau de la terre, autour duquel se rassemblent les cinq éléments. Peut-être s'agit-il de la vie, considérée comme le *Pradhâna*, ou la nature première qui contient en germe les cinq éléments subtils (पञ्चतन्मात्राणि).

pour te frapper. Il est donc nécessaire de connaître ce qu'est la vie; de prévoir, avec un cœur intelligent, les choses à venir, afin d'échapper au désastre. En échappant ainsi, on obtient de vivre longtemps d'accord avec les lois du ciel. Échapper, ce n'est pas autre chose que tenir cette existence merveilleuse. De nouveau, après cinq cents ans, le ciel envoie, pour te consumer, la calamité du feu. Ce feu n'est pas celui du ciel, ni non plus le feu ordinaire; on le nomme le feu du principe inférieur (de la terre). Le corps, de lui-même, se plonge alors au bas de neuf fontaines [1], où il se met à brûler. Le feu pénètre le palais au murs de boue [2]; et quand les cinq intestins [3] sont entièrement consumés, quand les quatre membres sont détruits, pendant mille ans on marche dans une voie difficile, qui est celle de l'illusion ou du vide. De nouveau, après cinq cents ans, le ciel fait tomber la calamité du vent, qui te balaye. Ce vent n'est ni le vent de l'est, ni celui de l'ouest, ni celui du midi, ni celui du nord; ce n'est point non plus le vent du premier jour de la lune, qui se mêle et s'unit aux métaux, on le nomme le *vent fort*. Entré par le crâne, il pénètre dans les six régions intérieures [4], jusqu'aux basses parties de l'abdomen, traverse les neuf ouvertures; la chair et les os entrent en dissolution, le corps se détruit de lui-même. C'est là ce qu'il s'agit pour toi d'éviter. »

Or le moyen de se soustraire à la triple calamité du tonnerre, du feu et du vent, c'est d'acquérir la connaissance des soixante et douze transformations : trente-six appartiennent à la grande Ourse [5], trente-

[1] Le lieu où vont les âmes après la mort, selon l'idée des Chinois.

[2] C'est-à-dire, le corps.

[3] Le cœur, le foie, les poumons et la rate.

[4] Les organes de la vie, de la digestion et des sécrétions.

[5] C'est-à-dire, appartiennent au ciel, aux génies qui habitent les cieux.

six à la magie de la terre. Ces dernières furent enseignées au singe, qui ne demandait point à connaître les transformations célestes; le Bodhisattva lui en apprit les formules. Le voilà qui sait voler sur les nuages et changer de forme à volonté. Mais sa turbulence a jeté le désordre parmi les autres disciples du Maître. Obligé de quitter la demeure de celui-ci, il s'élance dans l'espace, à cheval sur une nuée, et retourne vers son peuple de singes. A son arrivée au mont Hoa-ko-chan, ses sujets l'accueillent par des cris de joie. Il était bien temps qu'il reparût pour les siens, car un esprit des ténèbres avait tenté, en son absence, de s'emparer de la caverne habitée par la nation des singes : cet esprit est le roi des ténèbres du nord [1]. Sans plus tarder, le grand singe s'élance à sa poursuite. Du haut des nuées, il aperçoit les cimes de la montagne et entend des voix. Au fond d'une caverne cachée sous les eaux [2], les pe-

[1] Littéralement: du nord droit, sincère, 直北. Une note de l'édition in-8° explique ainsi ce passage : « Le nord exact, c'est l'eau; le midi précis, c'est le feu. L'eau et le feu qui se pénètrent mutuellement produisent les démons; l'eau et le feu, en se combinant avec harmonie, produisent la pierre philosophale. Les démons ne peuvent vivre en paix; ne doivent-ils pas être chassés? »

[2] Littéralement : la caverne de l'intestin qui contient l'eau. Une note du texte dit sans plus de façon : « Cette eau ainsi appelée est l'eau de la vessie (de la terre), qui n'est pas l'eau pure du principe *Yang*. Le réceptacle de cette eau (derrière lequel se cachent les esprits-fées) ne doit pas être confondu avec la limite des régions supérieures. » Il est dit aussi, dans une glose qui précède ce même chapitre : « Le treillis (*lién*) des eaux n'est pas la même chose que le réceptacle (*thsang*) des eaux. Dans le premier cas, il s'agit de la

tits esprits-fées dansaient gaiement. Le singe ayant décliné ses noms et ses titres, les petites fées l'annoncent à leur souverain. « Ah ! répond en souriant le roi des esprits, j'ai entendu parler de cette race singulière de singes. On dit que celui qui s'appelle leur souverain s'est fait bonze pour arriver à la perfection : je pense que c'est lui. Et que vient-il chercher ici ? Voyez un peu ; est-il armé ? — Il est sans armes, répliquent les esprits-fées ; par son costume, il ne ressemble à rien. Ce n'est ni un bonze, ni un homme vulgaire, ni un Tao-ssé..... » Le roi des esprits prend son glaive, et sort pour voir le singe, qui l'attendait à la porte. Celui-ci regarde et voit[1] :

Sur sa tête est attaché un casque de métal noir ; autour de son corps, il a serré une tunique en filet de couleur brune ; il a revêtu une cuirasse de fer noir ; à ses pieds, il a chaussé des sandales noires ; son corps a une épaisseur de dix palmes ; sa hauteur est de trente pieds ; à la main, il porte un glaive qui lance une multitude d'éclairs.

« Quel est donc ce vaurien, s'écrie le singe avec colère, qui ose me toiser ainsi du regard, moi, respectable roi des singes ? — Ah ! réplique en souriant le roi des esprits, tu n'es pas plus gros qu'un enfant, tu n'as pas atteint l'âge mûr, et tu ne portes à ta main aucune arme ! D'où te vient

Bodhi (qu'il faut traverser pour arriver au ciel) ; dans le second, il s'agit du viscère intérieur de la terre qui contient les démons (Nâgas, dragons, etc.).

[1] Ces esprits sont de l'espèce des Nâgas ; ceux-ci habitent l'intérieur de la terre, le *Pâtâla.* Mais les petits monstres créés par la fantaisie des Chinois n'ont ni la grandeur, ni l'aspect surhumain que les Hindous ont donnés à ces êtres contemporains des époques antédiluviennes.

tant d'audace? Pauvre bête craintive, c'est toi qui te permets d'arriver ici pour me demander des explications! — Méchant génie, répond le singe avec menaces, respecte un personnage de mon importance. Les petits valent plus que les grands!..... Si je n'ai pas d'armes, j'ai mes deux mains, et, par la magie, je puis atteindre jusqu'à la lune, aux confins du ciel. Ah! tu n'as pas peur, et tu te ris du respectable roi des singes! » — Là-dessus, faisant une gambade, il se mit à souffleter le roi des esprits. Celui-ci allongea la main pour fermer l'entrée de la grotte. — « Tu n'es qu'un avorton, s'écrie-t-il, et je suis un géant. Tu frappes avec le poing; je frapperai avec le glaive, je te tuerai. Ah! tu te moques! Attends que j'atteigne mon glaive, et nous lutterons ensemble. » — Aussitôt le roi des esprits, ouvrant le treillage (qui sert de porte à la caverne), se met en devoir de percer le singe. Les voilà qui luttent et s'atteignent, se portant mutuellement des coups. Mais il arrivait que les efforts du plus grand restaient sans effet; car le plus petit résistait vaillamment. Enfin, voyant que le singe, par son adresse et l'agilité de ses muscles, échappait aux coups qu'il cherchait à frapper sur lui avec plus de force encore, il fit un effort désespéré. C'est droit au visage du singe qu'il dirige la pointe de cuivre de son glaive. A peine a-t-il frappé, que le singe se met à multiplier son propre corps. Le roi des esprits a donc frappé le singe; mais l'animal a eu recours à un secret magique pour faire sortir d'autres corps du sien propre. Prenant dans sa bouche une touffe de poils, il les mâche, les souffle dans l'espace, et prononce la formule d'incantation. Tout aussitôt, deux à trois cents petits singes arrivent à son secours et l'environnent en troupe serrée. Or le roi des singes continua d'employer la magie; les quatre-vingt-quatre mille poils de son corps subirent la même métamorphose.....

Assailli de tous les côtés à la fois, le roi des génies eut beau appeler à son secours les esprits-fées, il fut

fait prisonnier et emmené par le roi des singes. Celui-ci dissipa dans l'espace et fit disparaître d'un mot les auxiliaires qu'il avait tirés des poils de son corps; puis il ordonna à un nuage de s'abaisser, monta dessus et retourna dans ses États. Ce premier exploit éveilla dans l'esprit du singe les instincts guerriers. Maître du glaive enlevé au roi des génies, il s'exerça au maniement de cette longue lame. Cependant il comprit qu'il lui fallait des armes pour lui et pour ses sujets. Où en trouver, comment s'en procurer?

Ses conseillers, au nombre de quatre, lui firent connaître qu'il existait, aux confins du pays de *Ngao-lan*, un roi, maître de plusieurs villes gardées par des soldats, et qui pourrait vendre les armes dont le besoin se faisait sentir parmi les singes. Le roi de ces derniers a bientôt franchi, à l'aide d'un nuage sur lequel il vole, la distance qui le sépare de la ville étrangère; mais cette ville est entourée de fossés; elle a six portes, trois marchés, une foule de maisons grandes et petites. Pour y pénétrer sans obstacle, il déchaîne sur la cité un tourbillon de vent. Le sable vole, les pierres sautent, partout règnent la crainte et la confusion. Les soldats du pays, ainsi que les habitants des rues et des marchés, se barricadent en dedans de leurs portes; personne n'ose sortir. C'est alors que le roi des singes descend du haut de son nuage. Il va ouvrir les portes de l'arsenal, et n'a plus que l'embarras du choix; dix-huit espèces d'armes s'offrent à sa vue. La difficulté, c'était de les emporter toutes; il a recours au moyen magique

employé déjà dans sa querelle avec le roi des esprits. Tirant un de ses poils, il le mâche, et des milliers de petits singes se pressent tumultueusement autour de leur souverain. Les voilà tous qui s'élancent de nouveau sur une nuée pour retourner dans leur pays. Ils apportaient des épées, des épieux, des lances, des arcs, des arbalètes, des masses d'armes, etc.[1]

Dès le lendemain, le roi des singes ne compta pas moins de quarante-sept mille soldats bien armés. La terreur se répandit bientôt parmi les habitants des montagnes voisines; les génies des soixante et douze cavernes, les animaux de toutes sortes s'empressèrent de se soumettre; chaque année, ils apportaient

[1] Revenant, un peu plus loin, sur cette science de la magie et des transformations, la glose dit : « Mettre en lumière et manifester la grande intelligence de la pierre philosophale, c'est la même chose que posséder le métal caché au milieu des eaux, par lequel on obtient la véritable doctrine. En général, il est sous la terre, tantôt près, tantôt éloigné, tantôt brillant, tantôt obscur; mais il n'y a rien qui puisse l'arrêter, ni lui faire obstacle; il en est de même de l'expansion de notre volonté. Une fois que le roi des singes posséda le métal du glaive enlevé au roi des génies impurs, il acquit encore le métal des arsenaux du royaume de *Ngao-lan*, il amassa les métaux du tribut apporté par les animaux des soixante et douze cavernes; le mont Hao-ko (habité par les singes) fut comme un vase de fer. La base de cette ville, toute de métal, étant solidement établie, s'étendit au loin sans s'arrêter. » Et ailleurs : « Ce que l'on nomme, dans le langage des immortels, le *métal dans l'eau*, c'est la grande Intelligence, au fond très-pure et très-mystérieuse, que les paroles ne peuvent transmettre. » N'y a-t-il point dans tout ceci une allusion aux conquêtes de l'homme sur les secrets de la nature, et à la puissance acquise par l'espèce humaine, lorsqu'elle sut se servir des métaux cachés dans la terre? On verra plus loin que ce singe, comme un autre Prométhée, expiera sous une montagne la puissance surhumaine qui le conduit peu à peu à la révolte.

le tribut. Le cœur du roi des singes était rempli d'une grande joie. Cependant ses conseillers lui demandèrent s'il avait la puissance de pénétrer au sein des eaux; il leur répondit :

« Depuis que j'ai été initié à la grande Intelligence, je connais les soixante et douze transformations qui dépendent de la terre. Je commande aux nuées du ciel, mon esprit pénétrant ne connaît rien qui le surpasse; c'est un jeu pour moi de cacher mon corps, de me rendre invisible, de monter où je veux, d'atteindre ce que je veux. Pour s'élever au ciel, il y a des chemins; pour rentrer dans la terre, il y a des portes. Je puis marcher devant la lune et le soleil sans projeter d'ombre, entrer dans le métal et dans la pierre sans les briser[1]; mais pour s'enfermer au sein des eaux, cela est impossible; le feu ne peut pas non plus être détruit par le feu. »

Or il s'agissait d'aller demander d'autres armes encore au roi des Dragons, qui vit sous les eaux. Pour pénétrer dans la demeure de celui-ci, il y avait un moyen, c'était de passer sous le pont de fer joignant les deux rives du torrent voisin de la caverne qu'habitaient les singes. Le singe prit cette route; en un instant, il arrive devant le palais du roi des

[1] Cette puissance surnaturelle est celle que la *Sâñkhya* nomme ऐश्वर्यं, la domination sur tout ce qui existe. Cette domination est dite de huit espèces : 1° sous la forme atomique, traverser le monde; 2° sous une forme gigantesque, aller où l'on veut; 3° avec un corps aussi ténu que les fibres du lotus, se poser sur les étamines d'une fleur; 4° en quelque lieu que l'on désire un objet, s'y transporter et l'obtenir; 5° obtenir tout ce que l'on souhaite; 6° exercer son autorité sur les trois mondes; 7° dominer tout ce qui existe; 8° faire se tenir, s'arrêter ou se mouvoir tout ce qui est, depuis Brahma jusqu'à une pierre. (Voir le commentaire du soûtra XXIII*.)

Dragons, et se fait annoncer comme un *saint homme né du ciel*[1]. Le roi des Dragons de la mer orientale s'empresse d'aller recevoir cet hôte illustre. Il lui offre un siége; on prend le thé (les Chinois veulent que l'on observe leur cérémonial jusque chez les Dragons!), et la conversation s'engage sur le ton de la politesse. Le singe dit :

« Depuis ma naissance, j'ai quitté le monde pour me perfectionner dans la vertu; j'ai obtenu un corps qui ne doit plus revivre ni mourir. Récemment je me suis mis à exercer, dans l'art de la guerre, mes jeunes gens, pour qu'ils soient en état de garder les cavernes de notre montagne. Pourrais-je y parvenir, si je n'avais des armes? Depuis longtemps j'ai entendu dire que, dans le palais de mon sage voisin, il y a très-certainement beaucoup d'armes divines, et je suis venu tout exprès pour les lui demander. »

Le roi des Dragons ne jugea pas à propos de le refuser; il fit apporter plusieurs glaives, de formes diverses. Mais le singe, capricieux de sa nature, trouvait l'un trop léger, l'autre peu commode à manier; si bien que le grand Dragon lui fit présenter, — toujours par quelque chef de la famille des poissons qui occupaient les premiers emplois dans son empire, — une lance carrée et de nature divine, du poids de soixante et douze mille *kin*. « Trop léger, trop léger, trop léger, » répondit encore le singe; et comme le roi des Dragons perdait patience, le singe ajouta en souriant :

[1] La glose prétend que ce mot veut dire : « qui ne doit plus ni renaître, ni mourir. »

« Il y a un ancien proverbe qui dit : Si le roi des Dragons des mers se met de mauvaise humeur, adieu les choses précieuses [1]. Cherchez, cherchez encore, et voyez si vous n'avez rien à ma convenance. »

Le roi des Dragons se retirait sans répondre aux demandes réitérées du singe, lorsque ses femmes et ses filles vinrent lui dire :

« Ce saint personnage est très-puissant, n'en doutez pas. Dans notre trésor des mers, nous avons un morceau de fer divin qui sert à boucher la caverne du ciel. Depuis quelques jours, il brille d'un éclat étincelant comme celui de la nuée à l'aurore; il en émane une vapeur extraordinaire. Oserions-nous manquer à notre devoir, et ne pas nous porter à la rencontre du saint personnage (dont ces présages annoncent la venue)? » Le roi des Dragons répliqua : « Au temps où le grand empereur Yu rectifia le cours des eaux et établit le niveau [2] du fleuve Kiang et de la mer, il plaça ce morceau de fer enchanté. Quel parti peut-on en tirer? »

[1] Ce proverbe, sans doute fort ancien, prouverait que la croyance populaire admet l'existence d'un dieu des richesses caché sous la terre, au fond des eaux. Le *Kouvêra* des Hindous habite au nord, celui des Chinois est roi de la mer orientale; c'est toute la différence qui les distingue l'un de l'autre. Quant aux armes surnaturelles, la poésie indienne les célèbre en maint endroit du Mahâbhârata et du Râmâyana. Il y a l'arme d'Agni, l'arme d'Indra, et surtout les armes terribles que Civa met entre les mains de ceux qui se vouent à lui. Dans tout ceci, la fantaisie chinoise a fait des emprunts à la rêverie indienne.

[2] Ta-yu fut, en effet, chargé de réparer les dommages causés par les débordements des eaux avant la mort de Yao, et employa treize ans à ce grand travail. Il n'en est pas moins curieux de le voir mentionné ici; mais les Chinois aiment tant l'histoire, ils attachent tant de prix à tout ce qui se rapporte aux premiers empereurs de leur nation, qu'ils ne permettraient pas aux Dragons d'ignorer ces détails.

« Qu'il en fasse ou non son profit, répondirent les femmes du roi des Dragons, présentez-le lui. » Le souverain des mers suivit leur conseil; il emmena dans le lieu désigné (dans le trésor de l'Océan) le roi des singes, qui se fâchait déjà, croyant qu'on le mettait à la porte, et lui montra une immense barre de fer. Le singe, l'ayant jugée trop longue, la raccourcit, y adapta une poignée et lui donna le nom de *la masse de fer qui obéit à la pensée;* elle pesait treize mille cinq cents *kin.* Enchanté de posséder une arme aussi précieuse, il fait un pas, médite, puis marmotte quelques mots, porte la main à son front[1], et entre brusquement au milieu du palais de cristal, où trônait le vieux roi des Dragons. Toute la cour du souverain des poissons, des crustacés et des cétacés est en rumeur. Mais, sans prendre garde à l'effroi qu'il cause en ces lieux, le singe s'assied pour faire encore une nouvelle demande. Il a des armes, c'est très-bien; cependant il lui manque un vêtement, ou plutôt une armure. « Je n'en ai point, répond le roi des Dragons. — Un hôte ne se donne pas la peine de chercher deux logements[2], répond le singe; tant que

[1] Les gravures sur bois qui sont placées en tête de l'ouvrage représentent le roi des singes tenant sous le bras sa masse de fer, et portant sa main à son front, comme pour en faire jaillir une pensée.

[2] Littéralement : « Un étranger (ou un convive) ne se met pas en peine pour deux hôtes: 一客不犯二主. » Le même proverbe se trouve dans la Grammaire du P. Prémare, qui le traduit ainsi, « *Hospes hospitium non mutat,* » et remplace le caractère 犯

je n'ai pas ce que je demande, je ne sors pas d'ici. —Peut-être y a-t-il hors de ce palais, dans la mer, ce que vous cherchez....... — Courir trois maisons ne vaut pas rester tranquille dans une; je vous en prie dix mille fois, donnez-moi un vêtement[1]. »

Menacé par le singe, qui lui propose un duel, le roi des Dragons parle d'appeler à son secours ses jeunes frères, les Dragons du sud, du nord et de l'ouest, *Ngao-kin*, *Ngao-chun* et *Ngao-joun*.

« Je ne m'en irai pas, je ne m'en irai pas, répliqua le singe, il y a un proverbe qui dit : Si par trois fois on a accueilli votre demande, ne perdez pas courage; si l'on vous a reçu deux fois, alors espérez. Et cet autre encore : Si l'objet de vos poursuites s'élève tout à coup, dès qu'il s'abaissera, aidez-vous un peu, et tout ira bien[2]. —Le grand Immortel ne veut pas se retirer, dit alors le roi des Dragons; j'ai ici un tambour de fer et une cloche d'or; dans les cas pressants, je frappe un coup sur le tambour et sur la cloche, et aussitôt mes jeunes frères se rassemblent. »

Au premier coup de tambour et de cloche, les rois des Dragons des trois autres mers arrivent en hâte. Le vieux souverain de la mer orientale leur

fân, de notre texte, par 煩 *fân*, qui a le même son et à peu près le même sens.

[1] Dans ce proverbe, très-simple, le commentateur voit une idée profonde, et l'interprète ainsi : « Mieux vaut s'en tenir à une école (*kia* « maison », et, par suite « secte »), que d'en rechercher plusieurs..... »

[2] La glose dit que le sens de la phrase est celui-ci : « Ne pas s'acharner à la poursuite des choses; attendre qu'elles arrivent, et alors profiter des circonstances, s'y accommoder. »

explique ce qui se passe, l'arrivée du singe, la puissance de celui-ci et son obstination à réclamer des vêtements, après avoir reçu déjà des armes et de précieux métaux. Le roi des Dragons du nord (Ngao-chun) se dessaisit, en faveur du singe, de ses sandales en racines de nénufar, propres à marcher sur les nuées; le roi des Dragons de l'ouest (Ngao-joun) donne une cuirasse d'or; le roi des Dragons du sud (Ngao-kin) abandonne son casque d'or bruni. Leur aîné, le roi des Dragons de l'est, va porter ces divers objets d'équipement au singe, qui s'en revêt tout joyeux et sort avec une gambade. Grâce au métal qui l'enveloppe, il a pu traverser les eaux sans se mouiller, et reparaître au milieu des siens tout brillant de l'éclat de son armure. Aux singes, ses sujets, étonnés de lui voir à la main l'arme précieuse donnée par le roi des Dragons, il raconte ses aventures et ses voyages. Il explique comment il peut, par l'effet de la magie, commander à cette arme si longue et si pesante. Quand il lui dit par trois fois : Rapetisse-toi ! elle se réduit à un si petit volume, qu'il la cache dans le pavillon de son oreille. S'il répète trois fois le mot : Allonge-toi ! elle prend des proportions colossales [1]. Le premier usage qu'il fit de cette arme

[1] Voici ce que dit l'une des gloses de l'édition in-8°, à propos de cette arme magique : « Le cœur de l'homme est naturellement lourd (et porté vers la terre); quand il s'élève et se calme, il acquiert la pénétration des génies et la puissance des transformations..... Ce livre nous en offre un exemple, dans ce singe (devenu un) cœur (une pensée). Cette arme, nommée *comme la pensée*, c'est la puissance du cœur. Sans habileté, le cœur ne pourrait communiquer la vie au-

prodigieuse et des secrets magiques pénétrés par lui, ce fut de soumettre les rois des génies des soixante et douze cavernes.

« Plein de joie, il sort de sa caverne, tenant entre les mains l'arme précieuse. Grâce à son esprit doué d'une pénétration qui le rend capable de régir le ciel et de gouverner la terre[1], il dit à son corps : Grandis-toi! Aussitôt il atteint une hauteur de mille coudées. Sa tête s'élève comme une haute montagne; le milieu de son corps a la grosseur d'un mont escarpé, ses yeux lancent des éclairs, sa bouche est

tour de lui; sans son arme, le singe, qui agit par le cœur, ne pourrait accroître le domaine de sa puissance intellectuelle. Voilà pourquoi, au commencement de ce chapitre, l'auteur introduit la mention de cette arme, qui se nomme *comme la pensée.* La pensée et le cœur sont une seule et même chose. Quand le singe lui commande de se faire grande ou petite, longue ou courte, etc. dans toutes ces circonstances, elle obéit à son cœur..... C'est ainsi qu'il arrive à connaître ce qu'il y a entre le ciel et la terre. Sans cette arme, il ne deviendrait pas ce qu'il est devenu, un *être* saint, né du ciel; il ne serait qu'un *homme* saint, né du ciel..... » Cette arme est donc, sous une forme sensible, l'image de la domination, ou *aïçvaryam,* dont j'ai parlé plus haut dans une note.

[1] Tel est le sens des mots : 法天像地的神通. « *Regere-cœlum-gubernare-terram* (signe du participe) *spiritus-sagacitate-prœditus.* » Le signe du participe est rejeté ici après les deux régimes. (Voir Prémare, p. 128.) Le caractère *siang* devrait être sans la clef de l'homme 象. Sous cette forme, il est synonyme de *fa* 法, et peut avoir une acception verbale. (Voir dans les *Mémoires de Hiouen-thsang,* traduction de M. Stan. Julien, p. XLVI de la préface du *Si-yu-ki,* les remarques du savant professeur sur le caractère *siang.*) Le signe du participe d'un verbe actif peut se placer après le régime, comme dans cette phrase : 打鼓的, *tympanum pulsans.*

rouge comme le sang, ses dents ressemblent à des tranchants de glaive. La lance qu'il porte à la main touche jusqu'au trente-troisième ciel et pénètre jusqu'au fond des dix-huit enfers. A sa vue, les rois des génies des soixante et douze cavernes sont glacés d'épouvante; ils frappent la terre de leurs fronts, s'inclinent respectueusement à ses pieds....... Tout à coup, le singe contracte cette forme qu'il avait revêtue, prend son arme, et, par une métamorphose, la réduit à n'être plus qu'une fine aiguille à coudre; il la cache dans son oreille, et retourne à la caverne qu'il habite. »

Après cet exploit, il se forme une cour, en distribuant des grades et des emplois aux singes de diverses espèces. Le temps du repos était venu; un jour, à la suite d'un grand conseil, dans lequel il a été discuté sur la littérature et sur l'art militaire avec les dix rois des animaux[1], il donne à ceux-ci un grand banquet. On mange bien, on boit mieux encore, et voilà les sept rois des bêtes qui vont dormir près du pont de fer, à l'ombre d'un pin. Pendant que le roi des singes sommeille tranquillement, sous la garde de ses quatre grands officiers, deux personnages étrangers, qui tiennent à la main une pancarte sur

[1] Ou plutôt les rois des animaux fabuleux, à savoir : le roi des démons-bœufs, le roi des démons-crocodiles, le roi des démons-pong (espèce de poisson qui se change en oiseau, selon les Chinois), le roi des serpents, le roi des renards, le roi des..... (les deux caractères manquent dans les dictionnaires; ils sont sans doute mal écrits). Tels sont les personnages avec lesquels le beau roi des singes discute *sur les lettres et sur la guerre!* Quelles que soient la forme et la nature des êtres que les Chinois mettent en scène, ils leur donnent immédiatement leurs goûts, leurs habitudes, et tous leurs instincts particuliers.

laquelle est écrit son propre nom, s'avancent en silence. A l'aide d'une corde, ils saisissent l'*âme*[1] du roi et l'emportent. Celui-ci s'éveille dans sa nouvelle demeure; sur les murs de la ville où on l'a conduit, il lit ces mots : *Frontières de l'empire des ténèbres.* C'est là que règne le juge des enfers, le roi de l'empire des morts, *Yên-wang.* Surpris de se réveiller en pareil lieu, le singe répond à ceux qui l'ont amené :

« Je sais bien que je suis sorti des trois mondes, mais je ne suis pas rentré dans les cinq éléments; je ne leur suis plus soumis. Pourquoi ces gros gaillards ont-ils osé m'effacer du milieu des vivants? » — Et voilà que les deux mandarins du sombre empire, dont l'emploi était d'effacer le nom des morts, se mettent à le tirer de force pour l'entraîner; ils voulaient

[1] 魂靈 *Kouan-ling*, a ordinairement le sens d'âme humaine. Ici, cette âme est le पुरुष: des philosophes indiens, l'homme en petit, l'homme en raccourci, *pas plus long que le pouce*, अङ्गुष्ठमात्रः, tel que le reconnaissent les védantistes et aussi les sânkhistes; à ces derniers, comme nous l'avons déjà remarqué, le bouddhisme a fait plus d'un emprunt. Ces deux personnages qui enlèvent l'âme du singe rappellent trait pour trait le dieu Yama lui-même, lorsqu'il vint enlever l'*âme* de Satyavân (l'époux de Sâvitrî) durant son sommeil. Les Tao-ssé admettent aussi que l'on peut, en dormant, faire un voyage dans l'autre monde. (Voir le livre des *Récompenses et des peines*, traduction de M. Stanislas Julien, p. 40.) A propos des métamorphoses du singe, et de la facilité avec laquelle il contracte son arme et fait rentrer en lui les petits êtres sortis de son corps, on reconnaît qu'il possède, avec les armes divines, la connaissance des formules magiques, des secrets au moyen desquels on les retient et on les rappelle à soi après s'en être servi.

अस्त्राणि समग्राणि..... ससंहाराणि......

(*Mahâbhâratam*, *Âdiparva*, lect. 130, vers 5131.)

le faire entrer; mais le caractère impatient du roi des singes s'éveille tout à coup. Tirant de son oreille l'arme enchantée, tout en colère, il se courbe, saisit l'occasion, prend en main la masse de fer, et se met à frapper sur les deux sbires chargés d'entraîner les morts; il en a fait de la viande morte[1], et s'échappe du nœud coulant jeté autour de son cou. Alors, s'ouvrant un passage, il pénètre dans la ville des morts. La terreur s'y répand; les démons à tête de bœuf se sauvent à l'est et se cachent à l'ouest; les démons à face de cheval s'enfuient au sud et se dispersent au nord, puis, montant au palais de *Sên-lŏ*[2], ils avertissent les rois de ce qui se passe, en criant : « Malheur! malheur[3]! »

[1] 打爲肉醬. « Il en fit de la chair préparée pour être conservée, de la viande séchée ou salée. »

[2] 森羅. C'est le nom du palais habité par Yama. Les démons à tête de bœuf, en sanscrit, गोमुख:, sont des espèces de yakchas; les démons à tête de cheval, en sanscrit, अश्वमुख:, sont les kinnaras.

[3] Au commencement de cet épisode, il est dit dans le texte que le roi des singes avait 放下心 *Fang-hia-sin*, littéralement : déposé son cœur, c'est-à-dire, abdiqué, mis de côté les sentiments humains, les désirs terrestres. La glose s'étend longuement sur cette expression. Voici quelques-unes des réflexions qu'elle lui suggère : « Le roi des singes possédait en lui-même la vie des hommes et des choses, il l'avait absorbée complétement, il pouvait donc *déposer son cœur*. Le texte ne dit pas : son cœur se relâcha (*sin-fang-hia*), mais bien : il se débarrassa de tout sentiment personnel. Il y a là-dedans une belle pensée, que les hommes du siècle ne comprennent pas, eux qui n'ont pas encore échappé (aux misères du monde), et qui, en secret, se préoccupent du blâme et de la louange..... C'est là ce qu'on nomme la calamité d'un cœur qui se répand au dehors, et c'est l'entrée qui donne accès à la vie et à la mort..... Celui qui a abdiqué les sentiments humains vit dans un état d'abstraction; il ne tient plus à rien, et pourtant il existe..... Il ne tient à rien, et il est le maître d'abandonner ce qu'il veut..... A la différence de

Il y avait dans les régions inférieures dix rois secondaires, nommés les dix rois remplaçants du sombre empire[1]. Ils s'excusent devant le singe, qu'ils traitent de *grand immortel;* si on a osé porter la main sur lui, c'est qu'on s'est trompé de nom : il y a tant de noms qui se ressemblent dans le monde des vivants! « Comment vous appelez-vous? Venez avec nous; montons au palais de Sên-lŏ, et là nous examinerons le cas devant le grand juge qui siége du côté du sud[2]. » D'abord, on feuilleta trois des registres sur

ceux qui n'ont pas renoncé à eux-mêmes „il voit même en dormant. Confucius a dit : « Au matin, j'écoute l'enseignement de la doctrine; « le soir, je puis être mort !... — Mais vivre et être exposé à mourir, ce n'est pas là connaître clairement la vraie doctrine. Celui qui a renoncé à ses sentiments personnels ne peut mourir jamais, mais peut vivre toujours....... Ainsi du singe, qui entre brusquement dans la ville du roi des enfers, après avoir tué ceux qui l'entraînaient. Le mort redevient vivant, et les vivants, à leur tour, deviennent des morts..... »

[1] 十代冥王 *Chy-tay-ming-wang*. Je m'abstiens de citer ici leurs noms chinois, qui ne se prêtent ni à la traduction littérale, ni à l'interprétation des caractères.

[2] Le dieu des morts de la mythologie indienne habite du côté du sud; de là le nom de दक्षिणाशापतिः, *régent de la partie méridionale de l'horizon,* qui est donné à Yama. Il est à remarquer que les adorateurs de Vichnou se croyaient affranchis, eux aussi, de la dépendance du dieu des morts. (Voir le *Vichṇoupourâṇa,* traduction de M. Wilson, page 287.) C'est par la méditation, par l'absorption en Bhaghavat, par le renoncement, en un mot, qu'ils arrivaient à éviter la mort et la vie des naissances futures. A ce propos, je ferai observer que les Chinois ont encore emprunté aux Indiens l'idée des neuf organes creux, ou neuf portes. Ainsi, dans une glose de l'édition in-8°, on lit ces mots : « Les anciens ont dit : Le cœur du saint homme a sept ouvertures; cela doit s'entendre des sens internes. Dans ce livre, on dit. En général, les neuf ouvertures concourent

lesquels étaient inscrits les noms de toutes les espèces d'animaux. Arrivé à l'article singe, le juge lut ce qui suit :

« Le singe ressemble à l'homme, mais son nom ne se trouve pas parmi ceux de l'espèce humaine. Il ressemble aux quadrupèdes, mais il ne marche point à la suite des animaux merveilleux tels que le *ky-lin.* Il a des rapports avec les volatiles, mais il n'est point soumis aux lois de l'aigle. » Il y avait encore d'autres registres; le roi des singes, les parcourant de l'œil, remonta au delà des noms des treize cents esprits inférieurs, et découvrit ces mots : *Sse-ou-kong,* « singe né d'une pierre céleste, ayant atteint l'âge avancé de trois cent quarante-deux ans, terme de sa vie. » A cette vue, il dit : « J'avais oublié ces circonstances de mon âge, à quoi bon les rappeler, et qu'est-il besoin de ce nom ? » — S'armant d'un pinceau, avec attention et d'une main exercée, il efface tous les noms appartenant à la race des singes. Après avoir effacé tous ces noms, il arracha le registre, en s'écriant : « C'est réglé, c'est réglé ! A partir d'aujourd'hui, je ne suis plus soumis à vos lois. » — Et il se fraya un passage hors des limites du sombre empire. Les dix rois n'osèrent l'approcher ; ils se rendirent au palais de Nuées flottantes pour saluer le Pou-sa (Bodhisattva), roi des trésors de la terre, qui dut présenter, à cette occasion, une requête au ciel supérieur.

toutes à la sanctification du bouddhiste; cela doit s'entendre des organes externes. On peut voir par là que, en ce qui touche au corps humain, si les organes internes servent à former le saint homme (le sage, d'après l'idée de Kong-fou-tseu et des lettrés de son école), les organes externes servent à l'accomplissement de l'état de Boudha..... » Ce sont là les *neuf portes de la ville* dont il est question dans la *Bhaghavadguîtâ,* et à propos desquelles M. Schlegel a dit en note : *Portæ enumerantur in hunc modum : bini oculi, binæ nares, binæ aures et os; hæ sunt septem in capite constitutæ; infra duæ, anus et membrum genitale.* Les lettrés omettent les deux derniers organes, qui n'ont point un rapport aussi direct avec le cœur, avec la pensée.

Le singe était retourné triomphant au lieu où ses quatre grands mandarins le croyaient encore endormi. Bientôt après, un jour que le souverain Seigneur de Jade[1] trônait dans le palais des nuées aux portes d'or, à l'heure où, tous rassemblés, les immortels, lettrés et guerriers du palais des plus hautes régions élevées faisaient leur cour, un messager céleste[2] vint apporter un placet de la part du roi des Dragons de la mer orientale, qui se plaignait des méfaits du roi des singes, et demandait des troupes pour le combattre. Quelques instants après, arrive un autre placet, présenté par le roi des enfers, et qui contenait ce qui suit :

« Dans le sombre empire habite celui qui régit le principe grossier de la terre. Au ciel, il y a les purs esprits; sur la terre, il y a les génies d'un ordre inférieur : les deux principes subissent les lois d'une rotation perpétuelle. Les êtres animés ont la vie, les êtres inanimés ont la mort, et ils reviennent sous la forme de créatures : il en est ainsi pour toutes les classes d'êtres. Or voici qu'un certain roi des singes (suivent ses noms et les détails de sa naissance), emporté par

[1] *Yu-ty* « le très-vénérable empereur »; cette expression appartient à la secte des *Tao-ssé*.

[2] 眞 人 *Tchin-jin*; c'est ainsi que les *Tao-ssé* nomment les êtres qui peuvent laisser de côté leur corps mortel, se rendre invisibles et aller où ils veulent. Ces *Tchin-jin* ressemblent aux *Djoguis* indiens arrivés à la puissance surnaturelle par la méditation, ou à ceux qui, selon le système des sâñkhistes, possèdent au plûs haut degré la qualité de la bonté et de la vérité (*sattva*). En tant que génies, il se rapprochent tout à fait des *siddhâs* du panthéon hindou. (Voir la définition qui en est donnée dans le *Vichṇoupourâṇa* de M. Wilson, p. 227.)

la colère, par la méchanceté, par l'esprit d'insubordination, et se vantant d'être un esprit qui pénètre tout, a maltraité les démons des neuf cercles de ténèbres. Fier de sa grande force, il a injurié les dix rois secondaires du sombre empire, et pénétré dans le palais de *Sên-lŏ* pour anéantir son nom ainsi que ceux de toutes les espèces de singes. Il ne veut pas se résoudre à ce que les singes, après avoir vécu longtemps, s'éteignent pour tourner dans la roue, et chacun d'eux n'est plus condamné à vivre ni à mourir. Dans mon indignité, j'adresse mes humbles supplications au Ciel tout-puissant, le priant de daigner envoyer des guerriers célestes pour réduire ce monstre; par là sera rétabli l'ordre en ce qui touche aux deux principes du ciel et de la terre, et une paix éternelle sera rendue au monde. — Requête respectueuse. »

Le Dieu suprême promit de leur venir en aide; mais les saints qui l'entouraient se demandaient quel pouvait être ce singe extraordinaire. Par ordre du souverain des lieux, deux étoiles partirent vers le roi des singes, pour le prier de paraître devant leur maître. Celui-ci s'empressa d'obéir, et, montant sur une nuée, il s'éleva tout joyeux vers les hautes régions de l'empirée. Il allait vite, mais l'étoile de Vénus, chargée de le guider, le laissait loin derrière elle. Arrivé à la porte du ciel, le singe veut entrer, et voilà que des sentinelles, armées de grands glaives, lui ferment le passage. Toujours disposé à se fâcher, le singe cherche querelle à l'étoile, qui l'a trompé, en l'invitant à venir se heurter contre des portes closes; il parle déjà de s'en aller. « C'est ta faute, répond en riant l'étoile de Vénus; tu es resté en arrière, les gardiens, ne te connaissant pas, ont refusé de t'ad-

mettre. » Elle dit un mot aux terribles sentinelles, et le singe voit s'ouvrir devant lui les portes des demeures célestes [1].

A la vue du souverain seigneur, le pauvre singe se trouble, il oublie de saluer! C'est un grand crime, qu'il cherche à racheter par l'humilité de son attitude et de son langage, et qui excite l'indignation des magistrats du palais céleste. Quoi! il a un corps d'homme, et il ignore les rites! Mais, dans toute la cour du divin Maître, il n'y a qu'un emploi qui puisse lui convenir : celui de gardien des chevaux. L'étoile

[1] La glose, continuant de développer la théorie de la transmutation des métaux et de la pierre philosophale, dit à ce propos : « Ceci montre clairement que celui qui possède la connaissance de la transmutation des métaux et de la grande science de la pierre philosophale, 金液還丹大道, jouit d'une longue vie, en harmonie avec les lois célestes, monte jusqu'au neuvième ciel, et entre en relations familières avec le Maître suprême : on ne peut l'empêcher de monter jusque-là. Le Maître suprême est le souverain du ciel et de la terre; par son pouvoir, il récompense et punit les vivants et les morts. (幽明, littéralement : l'obscur et le lumineux, les ténèbres et la lumière. C'est une expression élégante, empruntée à l'historien Ssé-ma-tsien.) Il a le secret du passé et du présent..... » Il y a dans tout ceci un singulier mélange d'alchimie, de matérialisme et de croyance en un dieu *maître du ciel et de la terre*, et qui *récompense et punit les vivants et les morts*. Quel est ce roi du ciel, Brahma, Bouddha ou le Chang-tien des lettrés? On ne peut le savoir au juste. Il s'agit probablement de l'Adibouddha, ou Bouddha créateur des théistes, qui admettent un dieu doué des attributs que les Indiens accordent à Brahma. Dans ce récit étrange, on voit, réunis aux Bodhisattvas les dieux des Tao-ssé et les divinités brahmaniques; ils agissent de concert et vivent en bonne intelligence, conformément au proverbe chinois : les trois religions n'en font qu'une.

de Vénus l'installe dans ces fonctions, et il a si fort à faire, qu'il passe les jours et les nuits sans dormir. Un pareil emploi ne tarde pas à l'ennuyer, d'autant qu'il entend dire qu'à la cour du roi des cieux il n'y a pas de rangs distincts; il n'est encore lui-même qu'une sorte de surnuméraire[1]. S'il s'acquitte de sa

[1] 未入流, *non encore entré dans les séries, dans les catégories.* (Voir le Dictionnaire de Morrison, au mot *Wei.*) « Il n'y a point de rangs, dit le commentateur; les saints hommes sont devenus capables de connaître et d'acquérir l'intelligence céleste; ils agissent d'après les lois du ciel; ils transforment les deux principes; ce sont des esprits éclairés qui ont le don des mille métamorphoses : ils ont la vie, et ils sont sur le même rang que le ciel. Pourquoi? Par les métaux, les rangs sont fixés durant tout un *kalpa* (劫), sans pouvoir être confondus; par la pierre philosophale, l'essence du soleil et de la lune a donné à l'esprit sa perfection. C'est, dans son ensemble, l'air (le souffle, l'essence) du principe supérieur; car, ce qui enveloppe le ciel et la terre, c'est l'air; ce qui transforme les métaux et produit la pierre philosophale, c'est encore l'air. Il n'y a rien que l'air n'embrasse, il n'y a rien dans quoi ne se trouve l'air, qui sert à la production des métaux et de la pierre philosophale. » Un écrivain a dit : « Contenir les mouvements de la vie, nourrir et fortifier l'esprit, pratiquer à fond la vertu, ce sont là les trois lumières. Tous les vices tendent à chasser violemment cet esprit droit et juste qui demeure toujours vivant. » Il a dit encore : « Les ténèbres qui se répandent (dans l'esprit) mettent obstacle aux tranformations, et, dans le milieu obscur qu'elles produisent, elles enveloppent tous les êtres, et enserrent la vérité comme dans un filet. » Puis, cherchant à mettre sa doctrine d'accord avec celle de Confucius et des anciens sages, le commentateur ajoute : « Quelle différence y a-t-il (entre cette doctrine) et ce que dit le *Y-king*, par ces mots : Au ciel et à la terre correspond la vertu; au soleil et à la lune correspond la clarté (de son intelligence); aux bons et aux mauvais génies correspondent le bonheur et les calamités? — Et dans le *Tchong-yong* : le ciel et la terre coordonnent, les dix mille êtres se

besogne avec diligence, on lui dira : Bien ! S'il se montre négligent, il sera sévèrement châtié. C'en est assez ; le roi des singes prend le parti de retourner à la montagne où il vit en souverain. S'élançant à travers les portes, qui s'ouvrent devant lui, parce que les gardes savent son nom cette fois, il prend son vol sur un nuage et va s'abattre au milieu des siens.

Le retour du roi fut célébré par un banquet, et on annonça l'arrivée du roi des Dragons unicornes, qui fut introduit, et dit en s'inclinant avec respect :

« Depuis longtemps, j'ai entendu dire que Votre Majesté appelle auprès d'elle les sages ; il n'a pas dépendu de moi de venir plus tôt lui présenter mes devoirs. Ayant appris que Votre Majesté, après avoir été enregistrée parmi les employés de la cour céleste, a mis le comble à ses désirs par un retour glorieux, je suis venu tout exprès pour lui offrir cette robe de couleur jaune, en signe de congratulation. Si

développent et grandissent. — Tous commencent par être jeunes et s'habituent aux pratiques de la vie (et de la vertu) ; ceux qui parviennent à la perfection, on a donc le droit de les nommer les saints hommes qui sont en harmonie et en union avec le ciel. » En me reportant au grand commentaire de l'édition impériale du *Tchong-yong* (invariable milieu de Confucius), je trouve l'explication suivante de ce court passage : « Le mot *oey* (位) du texte signifie disposer en ordre, mettre l'ordre et la paix dans les choses. Le mot *yo* (育) signifie gagner sa vie, se développer dans la vie. » Ce qui revient à dire : le ciel et la terre disposent les êtres selon leur rang et leur condition ; ceux-ci se développent d'eux-mêmes, mais sous l'influence du double principe créateur ; leur vocation est donc de se perfectionner pour remonter à leur source.

elle veut bien me retenir à son service, je suis prêt à lui témoigner tout le zèle d'un sujet dévoué. »

Dans sa joie, le roi des singes lui donna le titre de ministre, de vice-roi et de commandant du premier corps d'armée. Ce nouveau venu (qui était un intrigant, dit en note l'éditeur chinois) persuada au singe de faire écrire sur sa bannière les noms et titres de *Tsy-tien-ta-ching* « grand saint ordonnateur du ciel[1]. » Mais la fuite du saint personnage avait été annoncée au Maître souverain, qui se mit en devoir

[1] Le commentateur fait ici cette remarque : « Le roi des singes avait la même origine que le ciel ; il n'y avait donc rien en quoi il pût se trouver en opposition avec le ciel ; aussi fallut-il qu'un roi des esprits unicornes le poussât à la résistance..... En acceptant la robe jaune et en inscrivant son nouveau titre sur sa bannière, il se déclarait indépendant, maître absolu, et disait : « Je ne relève que de moi, et non du ciel ! » Une glose de l'édition in-8° dit encore : « Dans l'homme, il n'y a que le cœur, et le cœur est ce qu'il y a de principal... Quand ce singe obéit à son cœur, il est singe, et cela lui suffit. Quand il est singe de pierre, il se nomme le Beau roi des singes ; il ne se sépare pas encore de ceux de son espèce. Il va plus loin dans ses prétentions, et devient *Sun-ou-kong*, le petit-fils que le détachement éclaire. Peu s'en faut qu'il n'atteigne à ce détachement des choses terrestres. Pourquoi paraît-il devant le palais des Dragons ? Tout à coup, il prend le nom de Grand Saint du ciel, et, une fois ce nom prononcé, non-seulement le détachement disparaît, mais encore le singe a changé de nature. Bientôt il se répand au dehors, il perd la tranquillité et s'attire beaucoup d'affaires. Puis il a une sinécure dans le ciel, puis il devient le Grand Saint d'en haut, puis il se révolte, et, au milieu de tous les démons, il ne peut plus se recueillir. Il faut qu'il soit enfermé sous la montagne des Cinq-Éléments (après sa chute) pour que le singe intelligent revienne à son premier état.... Ce qui fait que le cœur du sage est brillant comme un miroir, c'est qu'il est en un repos absolu ; être en un repos absolu, c'est ne pas même connaître que le cœur est le cœur..... »

d'envoyer des troupes pour le châtier. Il nomma général en chef, chargé de soumettre les esprits rebelles, Tao-ta-tien-wang-ly-tsing; les trois grands No-tcha-tay-tseu reçurent le titre de régents des trois océans[1]. Voilà donc les armées célestes qui s'ébranlent pour aller punir le singe de sa fuite précipitée. Après les défis et les provocations d'usage, de grands combats sont livrés, dans lesquels l'avantage reste au roi des singes. Il y a là des détails charmants, un peu puérils, et des descriptions d'armes fort agréables à lire en chinois, mais qu'il serait inutile de traduire

[1] Il y a, dans le texte, 托塔天王李精 *To-ta-tien-wang-ly-thsing*. Ce nom est écrit aussi, et plus souvent, *To-ta-ly-tien-wang*, ou simplement *Ly-tien-wang*. De *Ta-to-ly-tien-wang* (en admettant que les trois premiers caractères soient purement phonétiques, quant aux deux derniers, ils représentent le mot sanskrit *Dêva*), on pourrait tirer *Dattali* (*Dêva*), nommé aussi *Dattâtri* (*Dêva*), l'un des richis des anciens âges, fils de Poulastya, et considéré aussi comme Agastya lui-même, devenu le régent de l'étoile Canopus. Mais je ne vois pas ce que viendrait faire ici ce personnage, qui n'appartient point à la tradition bouddhique. Le mot chinois *ly* (littéralement *prune*) est aussi le nom d'une étoile qui, dans les magistratures du ciel, « a pour emploi de gouverner les choses militaires. » Voir le Dictionnaire de *Khang-hy*. Quant à 那咥 *No-tcha*, je serais tenté de le rectifier ainsi : 邪 *yê*, ce qui donnerait *Yê-tcha*, *Yakcha*, d'autant plus que ces personnages sont nommés plus loin 丫叉 *Ya-tchay*, qui est la véritable transcription du sanskrit *Yakcha*. Cependant, de *No-tcha* on peut tirer *Nadya*, les rivières personnifiées, que l'on trouve invoquées quelquefois, au commencement du *Pantchatantram̃*, par exemple, immédiatement après les *Siddhâs*. Il ne faut pas oublier que le singe est ici la personnification du feu, *qui ne pouvait pénétrer au fond des eaux*; des rivières ne seraient-elles pas bien venues à l'attaquer?

ici. Les personnages mis en scène s'injurient, se menacent et s'attaquent vivement avec des armes surnaturelles; tour à tour bouffons et sérieux, luttant entre ciel et terre, ils s'agitent comme les esprits d'une fantasmagorie.

Vaincu dans une première rencontre, malgré ses efforts trente fois renouvelés, l'un des fils du roi du ciel vient annoncer à son père que le singe est invincible, et qu'il porte une bannière sur laquelle sont écrits les titres usurpés par le rebelle : « Grand saint ordonnateur du ciel. » Pendant ce temps, le singe, félicité par les fées des soixante et douze cavernes, ne songe qu'à mieux établir sa puissance. Il donne donc à ses six frères des titres analogues au sien, s'attribuant ainsi une autorité absolue sur les choses du ciel. D'autre part, le roi du ciel, renonçant à employer la force, consent à laisser à ce grand saint le titre qu'il sait si bien défendre. L'étoile de Vénus est chargée d'aller lui porter cette nouvelle, en l'invitant à monter de nouveau vers les régions célestes, où il se verra confirmé dans ses dignités. Le roi du ciel ordonne à son directeur des travaux de dresser pour le grand saint, à droite du jardin des Pêchers immortels [1], un trône, qui fut placé dans un palais. Dans ce palais, il y eut deux intendants; l'un se nommait la Parfaite quiétude, l'autre l'Esprit paisible. Une foule d'immortels d'un rang secondaire furent,

[1] 蟠桃. Pêchers fabuleux, qui ne fleurissent qu'une fois tous les trois mille ans. (Voir Morrison, au mot *Fan.*)

en outre, préposés au service de cette demeure céleste[1].

Cependant le singe menait la plus douce et la plus tranquille existence dans son palais. N'ayant rien à faire qu'à manger et à dormir, il flânait à travers l'Olympe, si bien que le roi du ciel, craignant que cette oisiveté n'attirât quelque fâcheuse affaire, se décida à nommer le roi des singes gardien du jardin des Pêchers immortels.

Comme il allait entrer dans le jardin, voici que la Terre vient à sa rencontre et lui demande : « Grand Saint, où allez-

[1] Le roi des singes a déjà triomphé du roi des Dragons et du roi des enfers; maintenant il impose des conditions au roi du ciel (nommé ici *Yu-ty* « l'empereur de Jade »). Tous ces succès, il les doit à la connaissance, acquise précédemment, des secrets de l'Intelligence, ou *Bodhi*. La glose dit : « Le ciel ou les *Dêvas*, qui avaient regardé le saint personnage comme un mauvais génie, prenaient la vérité pour l'erreur; lui, au contraire, en faisant de ses frères (les rois des crocodiles, etc.) autant de saints, il transforma l'erreur en vérité. Non-seulement les *Dêvas* ne pouvaient soumettre les saints, mais même ils ne pouvaient soumettre les mauvais génies. Et tandis que les *Dêvas*, regardant le saint personnage comme un mauvais génie, ne pouvaient soumettre un seul d'entre les démons, le saint, en élevant au même degré que lui les démons, ses frères, gardait son autorité sur toute la troupe des saints..... » D'où il résulte que les *Dêvas* du ciel brahmanique, en méconnaissant la véritable nature d'un personnage initié à la révélation bouddhique, trahissaient leur impuissance et leur incapacité. En lui accordant une place à part dans leur Olympe, ne semblent-ils pas aussi capituler avec la doctrine nouvelle, se retirer devant elle et céder la place à ceux qui la représentent? C'est ainsi que les bouddhistes, en ôtant le sceptre à Brahma, l'ont relégué, inactif et impuissant, dans un *coin* du ciel; une place aussi a été donnée à Civa et aux troupes de démons qui le servent.

vous? — J'ai été nommé par le roi du ciel intendant du jardin des Pêchers immortels, et je viens faire ma revue. » — A ces mots, la Terre s'empresse de le saluer; elle appelle tous les employés du jardin, pour qu'ils viennent s'incliner devant le Grand Saint, puis elle introduit celui-ci. Le singe voit :

Des pêchers robustes, étincelants de fleurs divines; — chargés de fruits abondants et qui se touchent; les rameaux s'inclinent. — On ne dirait pas des arbres merveilleux, mais bien des pêchers ordinaires. — Ce sont les arbres qui croissent et se développent spontanément à l'ouest, et dont le fruit se nomme la Mère du ciel du lac d'Ambroisie [1].

Interrogée par le singe, la Terre lui apprend que ces pêchers sont au nombre de trois mille six cents. Ceux qui sont en avant fleurissent une fois dans trois mille ans; tout homme qui mange un de leurs fruits devient immortel. Au milieu, se trouvent ceux qui ne fleurissent qu'une fois dans six mille ans; tout homme qui mange un de leurs fruits peut voler dans les airs, et vivra toujours, sans vieillir. Enfin, tout au fond, se trouvent ceux qui ne fructifient qu'une fois en neuf mille ans; tout homme qui mange un de leurs fruits vit éternellement, et dans une parfaite harmonie avec le Ciel et la Terre. Il y en avait douze

[1] Dans Morrison (au mot *Fan*), ils sont appelés la *mère du ciel de l'ouest.* Les deux caractères que je traduis par lac d'ambroisie, 瑤池, signifient, le premier, « pierre précieuse de couleur rouge, et le second, « fossé. » Dans le roman bouddhique intitulé *Blanche et Bleue,* traduit par M. Stanislas Julien, on voit (chap. v) Blanche aller cueillir, sur les bords de ce même lac, la plante d'immortalité, confiée à la garde d'un jeune immortel *à tête de singe.*

cents de chacune des trois espèces, qui ne différaient que par la couleur du fruit[1]. La vue de ces pêches merveilleuses devint une grande tentation pour le singe. Négligeant toute autre promenade, il rôdait dans le jardin, et regardait d'un œil avide les fruits à moitié mûrs, qu'il eût croqués à belles dents, si les employés aux ordres de la Terre n'eussent été sans cesse sur le qui-vive. Pour tromper la surveillance de ces gardiens armés, il leur dit qu'ils peuvent aller se coucher, et qu'il se charge de faire bonne garde en leur absence.

Dès qu'il les a vus partir, le singe se dépouille de son bonnet et de ses vêtements, puis il se met à grimper sur l'arbre. C'était un grand pêcher aux fruits mûrs et transparents. Il en cueille un certain nombre, tandis qu'il est sur la branche, et se met à les avaler d'une bouchée; puis il descend de l'arbre avec précipitation, reprend son bonnet et ses vêtements, et rappelle les gardes en leur disant de retourner sur la plate-forme qui leur sert de lieu d'observation. Quant à lui, il s'en alla dans sa demeure, et resta absent du jardin deux ou trois jours..... Il était enchanté d'avoir dérobé le fruit merveilleux; mais, un matin, la reine des cieux[2], ayant résolu de préparer un grand banquet, ouvrit les portes

[1] La glose cherche à établir un rapport entre ce jardin des Hespérides et la double théorie des *Kwas* et des deux principes. Ce qui ressort de plus clair, au milieu de ces explications tout à fait obscures, c'est que les trois espèces de fruits qui mûrissent une fois dans trois mille, dans six mille et dans neuf mille ans, se rapportent à ceux qui obtiennent l'un des trois états ou Véhicules de *Çrâvaka*, *Pratyékabouddha* et *Bodhisattva*.

[2] Cette reine des cieux, 天母, est la Dêvî, en tibétain *Lhamou*, des bouddhistes de l'Inde.

précieuses, le lac d'Ambroisie étant le lieu choisi pour célébrer la fête des Pêches immortelles [1]. Voici qu'entrent d'abord sept jeunes filles divines, vêtues de robes de couleur rouge, bleue, verte, jaune, violette, blanche, noire, portant chacune sur la tête un panier de fleurs. Elles allaient au jardin des Pêchers, cueillir les pêches pour la fête. Arrivées devant la porte du jardin; elles aperçoivent la Terre, les gardiens armés placés par elle, et les deux grands mandarins du palais du Grand Saint (du singe), qui leur défendent d'entrer. S'approchant de ces personnages, les jeunes filles immortelles leur dirent : « Nous avons reçu un ordre de la Reine du ciel, qui nous enjoint de cueillir les pêches du jardin, pour célébrer la grande fête.

« Jeunes Immortelles, répliqua la Terre, arrêtez. Maintenant les choses ne sont plus comme par le passé. Les cinq Vénérables (le dieu du ciel et ceux qui président aux quatre saisons) ont été mis à la retraite. C'est le Grand Saint du Ciel rectifié qui commande ici; présentez donc votre requête à ce Grand Saint, alors nous oserons vous ouvrir les portes.— Où donc est ce Grand Saint? — Dans la galerie, à dormir. — En ce cas, allons donc le chercher; partons, sans plus tarder. »

La Terre se joint aux jeunes filles immortelles, et va, en leur compagnie, chercher le singe jusque dans la galerie des Fleurs; elles ne l'y trouvent pas. Dans cette galerie, il y avait bien son bonnet et ses vêtements; mais où était-il allé? Elles poursuivent leurs investigations de tout côté, sans arriver à aucun résultat. C'est que le Grand Saint, après avoir avalé quelques pêches, s'était métamorphosé en un petit homme long de deux pouces. Perché à l'extrémité d'une branche, il dormait à l'ombre [2]. »

[1] Il y a, dans le texte chinois, 勝會, littéralement : « *vainqueur — assemblée.* » Expression qui pourrait signifier la réunion des Djinas, जिनसङ्घः.

[2] Il avait dépouillé sa forme matérielle et grossière pour prendre

Les sept jeunes filles immortelles étaient donc fort embarrassées. Comment retourner près de leur souveraine, sans avoir accompli leur mission? Encouragées par l'un des grands mandarins du jardin des Pêchers, qui leur conseillait de passer outre, en prenant sur lui la responsabilité de leurs actions, elles se mettent à l'œuvre. Déjà elles ont rempli trois paniers des fruits cueillis sur les pêchers de la première et de la seconde catégorie. Au moment où elles vont porter la main sur les plus précieux, sur ceux de la troisième espèce, elles voient un intervalle entre les fleurs et les fruits, causé par l'absence des pêches que le singe a mangées. D'abord elles regardent à l'est et à l'ouest; sur la branche méridionale, il y a des pêches moitié rouges et moitié blanches. La jeune immortelle vêtue de bleu attire la branche, la jeune immortelle vêtue de rouge détache le fruit. C'était précisément la branche sur laquelle dormait le roi des singes, transformé et enivré par le suc des pêches surnaturelles. Tout à coup, il revient à lui et reprend sa forme première; tirant de son oreille son arme divine, il gourmande de sa grosse voix les jeunes immortelles, en les traitant de méchantes petites fées. Celles-ci expliquent qui elles sont, pourquoi elles sont venues, et le singe demande quels sont les personnages invités au banquet de la *Dévî*.

celle de *Pouroucha*, de l'être en raccourci, inaccessible aux choses de ce monde. Comme le ver à soie, il était sorti, laissant là sa grossière enveloppe, ses vêtements et son bonnet.

« Ce sont, répondent les jeunes immortelles, ceux qui y sont conviés d'après l'ancien usage, savoir : pour l'ouest, le Bouddha, roi de cette partie du ciel, les Bodhisattvas, les Arhats; pour le sud, Kouan-yn (Avalokitêçvara); pour l'est, Tsong-ngên-chinh-ty (Mahâ-Karouna-Bouddha), les vénérables Immortels des dix continents et des trois îles; pour le nord, les Esprits-merveilleux, et pour le centre, les Immortels de toutes les extrémités et tous les coins. A ces cinq Vénérables de premier ordre, il faut ajouter l'Étoile des cinq Boisseaux; puis, pour les régions supérieures, les quatre grands empereurs des Trois puretés; les Immortels de l'air; pour les régions intermédiaires, le Dieu de Jade, les Esprits immortels des prisons de la mer des neuf limites; pour les régions inferieures, le Régent des ténèbres, les habitants de la terre devenus immortels après avoir traversé le siècle...[1]. »

[1] La glose, qui paraît écrite par un écrivain matérialiste, dit que les quatre points cardinaux et le centre, représentés ici par autant de saints personnages et d'immortels de diverses classes, ne signifient rien de plus que les cinq éléments. (Voir, sur cette interprétation des cinq Bouddhas, l'*Introduction à l'Histoire du Buddhisme indien* de M. Eug. Burnouf, p. 116 et suiv.) Dans notre texte, nous avons, pour l'ouest, Bouddha, les Bodhisattvas et les Arhats, tous les saints du Bouddhisme indien. Au sud, se trouve Kouan-yn (*Avalokitêçvara*), connu aussi sous le nom de *Padmapâni*, et qui est particulièrement révéré des Népalais et des Chinois. Les mots: 崇恩帝 « élevée, grande — faveur — saint — empereur, m'ont paru correspondre au sanskrit महाकरुणासिद्धाः. Mahâkarouṇa est un Bodhisattva qui a donné son nom à un *soûtra* cité par M. Eug. Burnouf, et dont le texte existe en tibétain. On voit que le nord n'a plus que des esprits merveilleux, sans noms particuliers; le centre ne renferme non plus que des immortels, très-nombreux, mais aussi mal définis. Chacune des trois régions est désignée par le mot 八洞, littéralement : « les *huit profondeurs*, ou les *huit cavernes*; » il y a celles d'en haut, du milieu et d'en bas. Les quatre Empereurs

Le singe prétendit avoir le droit d'assister à ce banquet, en sa qualité de grand saint. Il s'élance sur un nuage vers le lac d'Ambroisie, et se trouve bientôt en présence du grand Immortel aux pieds rouges[1].

« Respectable sage, lui dit-il, où allez-vous ? » — L'Immortel répondit : « La déesse Tien-mou m'a donné l'ordre de convier aux festin des Pêches ceux qui doivent y assister. — Respectable sage, reprit le Grand Saint, vous êtes dans l'erreur; le dieu de Jade, sachant que je puis voler sur un nuage avec rapidité, m'a désigné pour aller de toutes parts faire les invitations. Je suis allé d'abord préparer la cérémonie dans le palais Tong-ming (de l'Esprit pénétrant); ensuite je me rendrai au banquet. » — L'Immortel aux pieds rouges était éclairé et doué de rectitude; et pourtant il prit ce mensonge pour la vérité. Faisant retourner en arrière le nuage propice qui le portait, il s'envola droit vers le palais Tong-ming, tandis que le Grand Saint (le singe), au moyen de formules magiques par lui répétées, se métamorphosa. Ce fut la propre forme de

des trois Puretés, placés dans les régions d'en haut, sont les quatre *Tathâgatas,* dont les noms se trouvent cités dans l'*Introduction à l'Histoire du Buddhisme indien* (page 530) : « A l'orient, Akchôbhya; au midi, Ratna Kêtu; à l'occident, Amitâbha; au nord, Dundubhîçvara. » (Les cinq empereurs célestes des Tao-ssé sont cités aussi au *Livre des Récompenses et des Peines,* traduit par M. Stanislas Julien, p. 11). Pour les régions intermédiaires, on voit reparaître le *Yu-hoang,* dieu de Jade des Tao-ssé, qui ressemble un peu à Indra. Enfin, dans les régions inférieures, ce sont les dieux des enfers et ceux qui, parmi les vivants, sont déjà destinés à l'immortalité. 注世地仙, littéralement : « les immortels qui ont flotté (comme l'eau qui coule) à travers la terre du siècle. »

[1] Cet immortel *aux pieds rouges* (ou *aux jambes nues*) ressemble beaucoup à Nârada; comme celui-ci, il accomplit les messages des dieux et sert d'intermédiaire entre le ciel et la terre. Il joue un grand rôle dans les légendes bouddhiques chinoises.

l'Immortel aux pieds rouges qu'il revêtit, et en peu de temps il arrriva au-dessus du lac d'Ambroisie. Parvenu auprès des galeris précieuses, il retient son nuage, met pied à terre légèrement et pénètre dans l'enceinte. »

Là, tout était disposé pour un banquet, mais aucun des convives immortels ne se trouvait présent. Le singe avance, regarde avec attention; il lui arrive une bouffée enivrante : la vapeur d'un vin exquis lui monte au cerveau et lui fait venir l'eau à la bouche[1]. Oh! qu'il eût bien voulu le goûter! Mais comment faire? Recourant encore à la magie, il mâche ses poils, en disant: « Changez! » Et les voilà qui se transforment en petits vers qui provoquent le sommeil. Ils se glissent dans le corps des hommes, et alors vous voyez ces hommes languissants, la tête penchée, l'œil à demi clos, s'en aller dormir.

Décidé à enlever ce précieux régal assaisonné de toutes les saveurs, le Grand Saint pénètre dans la grande galerie. Là est la tymbale dans laquelle on boit l'ambroisie, là sont les amphores. Sans prendre la peine de mesurer, il avale à longs traits le précieux liquide. Mais voilà qu'il est ivre[2]; il

[1] 止不住口角流涎, littéralement : « Il ne put empêcher qu'au coin de sa bouche la salive ne coulât. » Il y a une expression analogue dans le *Mahâbhârata;* lorsque l'ogre Hiḍimba voit le fils de Pâṇḍou couché à ses pieds, et qu'il se réjouit de le dévorer, il laisse échapper cette exclamation : ..... स्नेहस्रवान् प्रस्रवति जिह्वा पर्य्येति मे मुखं॥. « Ma langue fait couler des gouttes de graisse; elle lèche ma bouche tout à l'entour. »

[2] « Ce fut là une ivresse véritable, divine, et telle qu'on n'en a jamais vu depuis. » (Note de l'éditeur chinois.)

essaye de retrouver son chemin. — « Mauvais, mauvais ! se dit-il à lui-même; et encore voilà les invités qui vont arriver l'un après l'autre ! Après tout, il n'y a pas grand mal; allons-nous-en d'ici... C'est une excellente idée... Le mieux sera de retourner dormir dans le palais du jardin des Pêchers. » — Et d'un pas mal assuré, marchant sans savoir où, il part et se trompe de chemin.

Il était arrivé jusqu'au trente-troisième ciel, où est le palais de l'Adibouddha [1], au lieu où réside Lao-tseu. Celui-ci, alors absent, se trouvait dans la tour de la Pierre philosophale, en compagnie de Dîpamkara Bouddha [2], enseignant la doctrine au milieu des auditeurs et des grands de sa cour. Le Grand Saint (le roi des singes) ne sait à qui parler. A côté d'un fourneau qui sert à préparer la pierre philosophale,

[1] Il y a, dans le texte, 兜率天 *Téou-sô-tien*, littéralement : « *exciter* — *régler* — *ciel* ou *dieu.* » Dans le Dictionnaire de Khang-hy, on lit au mot *sô* : « Son cœur est (fixé, établi) dans le dieu qui excite et règle (les êtres, qui leur donne la vie et les dirige); dans le palais de celui qui étend au loin sa puissance et qui retient dans le devoir, il écoute l'enseignement de la loi. » Les mots que je traduis par « étend au loin sa puissance et retient dans le devoir » sont 彌勒 *My-lê*, que l'on sait être le nom du Bouddha, considéré comme créateur et maître des êtres, c'est-à-dire l'Adibouddha des théistes, appelé aussi *Adinâtha* et *Svagamboû*. (Voir l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme* de M. E. Burnouf, p. 222.)

[2] Tel est, je le crois, le sens des deux caractères chinois 燃燈 *Jen-têng* « qui allume la lampe, qui produit la clarté d'une lampe. » Ce Bouddha Dîpamkara est le dernier dans la série des âges. Il est cité dans le *Lotus de la bonne Loi* de M. E. Burnouf, p. 14, et souvent aussi dans la *Vie de Bouddha*, publiée en tibétain, et traduite en français par M. E. Foucaux.

il y a cinq calebasses, dans lesquelles se cuisent les pilules merveilleuses. Alors, le Grand Saint se dit à lui-même :

« Ces choses-là doivent être ce qu'il y a de plus précieux chez les Immortels. Depuis que j'ai obtenu la grande Intelligence jusqu'à ce jour, j'ai appris à connaître la vérité intrinsèque et extrinsèque et tout ce qui s'y rapporte. Il convient de préparer ce breuvage merveilleux, afin de rendre service aux habitants de la terre, après quoi j'arriverai, sans plus tarder, dans ma demeure. Oh! j'ai fait là une bonne trouvaille! Puisque j'ai rencontré ce précieux breuvage, sans attendre davantage, je vais en avaler quelques gorgées... »

A peine a-t-il dérobé cette ambroisie, qu'il se sent pris d'une sorte d'ivresse. Craignant d'avoir irrité le seigneur du ciel, il s'évade par la porte de l'ouest, et descend, à l'aide d'un nuage, sur la montagne habitée par les singes, ses sujets. Les quatre grands mandarins qui gouvernent en son absence, et les génies-fées des soixante et douze cavernes célèbrent son retour par des cris de joie. Il croyait n'avoir été absent que bien peu de jours; mais les jours du ciel sont des années de la terre. Il était resté cent dix ans hors de son royaume. A la suite du banquet dans lequel on a célébré son retour, le Grand Saint, le roi des singes, raconte ce qu'il a fait; il promet de retourner dans les hautes régions puiser le breuvage merveilleux qui donne l'immortalité. Partant aussitôt vers le lac d'Ambroisie, où les convives réunis pour le banquet des Pêches immortelles étaient encore assemblés, il saisit le breuvage précieux et revient le

verser à tous les siens, qui le boivent à longs traits[1]. Or les sept jeunes Immortelles dont nous avons parlé plus haut étaient retournées auprès de *Dêvi* lui rendre compte de leur mission. « Eh bien! avait demandé la déesse, en apportez-vous beaucoup de ces Pêches immortelles? » Les jeunes filles durent raconter comment la rencontre inattendue du Grand Saint et ses rudes paroles les avaient empêchées d'accomplir entièrement la tâche qui leur avait été confiée. La-dessus, la déesse va trouver le Maître des dieux pour lui expliquer l'affaire; mais avant qu'elle eût dit un mot, arrivent un échanson et d'autres immortels, qui s'écrient: « Un être inconnu, jetant le désordre au milieu du banquet des Pêches immortelles, a dérobé et mangé les fruits divins!... » Des divers lieux où le singe a commis des méfaits, on apporte des plaintes: il a dérobé le breuvage immortel dans le palais de l'Adibouddha, et déserté le poste qui lui avait été assigné dans le jardin des Pêchers. Transporté de colère, le roi des cieux, le Maître suprême met sur pied ses armées.

Les troupes célestes viennent donc attaquer le mont *Hoa-ko*. Mais le roi des singes a fait sortir les esprits cornus et les fées des soixante et douze cavernes; il se rit des menaces de toutes les puissances célestes. Une étoile (l'étoile aux neuf splendeurs) s'avance bravement, et lui reproche ses crimes: « Tu as commis

[1] Ici le singe rappelle Garouda allant dérober l'ambroisie pour la porter aux serpents; mais le singe n'a point à lutter ni à braver la foudre pour ravir le précieux trésor.

dix péchés! Tu as d'abord volé les pêches, puis le vin du repas, puis troublé le banquet des Pêches immortelles, etc....... Ne le sais-tu donc pas? — Et oui, je le sais bien, répond le singe en se moquant, tout cela est vrai; mais que veux-tu?...... — Te forcer à te soumettre, ainsi que l'ordonne le Maître des cieux!..... » Le combat s'engage; après bien des péripéties, la victoire reste au roi des singes; mais les rois des esprits unicornes et les génies-fées des soixante et douze cavernes ont été faits prisonniers. Il y a donc de grands cris et des larmes de désespoir du côté des habitants du mont Hoa-ko. Le roi des singes trouva mauvais qu'en le voyant revenir sain et sauf, et victorieux, puisqu'il avait repoussé les armées célestes, ses sujets se livrassent à la douleur. « Le succès et la défaite, dit-il avec indifférence, sont la loi des combats; pourquoi se lamenter ainsi? Gardons-nous avec vigilance; mangeons notre souper, reposons nos esprits par un bon sommeil,... et demain nous nous battrons encore. »

Cependant, le bodhisattva Avalokitêçvara, qui habite sur le mont Pottaraka, dans la mer méridionale [1], ayant été in-

[1] Le *Kouan-yn* des Chinois, nommé souvent, au féminin, la déesse *Kouan-yn*, correspond au fameux Bodhisattva *Avalokitêçvara*, patron des Tibétains. Son nom est expliqué (voir l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme* de M. E. Burnouf, vol. II, p. 226) de cette manière : « Le Seigneur qui regarde avec compassion les êtres souffrant des maux de l'existence. » Tel est, en effet, dans les caractères chinois, le sens exact et précis de ce nom, que l'expression sanscrite ne fait qu'indiquer : 觀 世 音 菩 薩 *Kouan-chy-yn-pou-să*, lit-

vité au banquet des Pêches immortelles par les jeune filles de la suite de Dêvî, arriva avec son grand disciple Pradjnâkouṭa[1] et les autres ; ensemble ils montèrent vers la galerie Précieuse, au bord du lac d'Ambroisie, et virent que le plus grand désordre régnait dans la salle du banquet. Il y avait quelques Immortels du ciel qui, au lieu de commencer le repas, parlaient entre eux confusément. Avalokitêçvara apprend de leur bouche tout ce qui s'est passé. — « Puisque ce banquet n'a pas lieu, leur dit-il, suivez le pauvre bonze (suivez-moi), et allons voir le Maître du ciel. » — Les Immortels suivent donc le Bodhisattva ; ils arrivent ainsi au palais de l'Esprit pénétrant. Là il y avait les quatre grands Intendants du ciel et l'Immortel aux pieds rouges ; ils vinrent tous recevoir le Bodhisattva, qui leur dit : « Je désire me présenter

téralement : « le Pousa, le Bodhisattva qui regarde les bruits du monde, qui prend intérêt aux nouvelles émanant de cette terre. » Le plus souvent, on écrit ce nom sans le caractère *chy*, et la signification demeure incomplète. D'après les légendes tibétaines, traduites par Csoma de Köros (voir l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme*, vol. I, p. 539), Avalokitêçvara habiterait le pays septentrional nommé *Outtara-Kourou*. Notre texte dit : 南海普陀落伽山 *Nan-hay-phou-to-lo-kia-chan* ; et ces mots me semblent devoir être traduits comme je le fais, par « le mont Pôtaraka de l'Océan méridional, c'est-à-dire du Djamboudvîpa, de l'Inde. » Pôtaraka, aujourd'hui Potala, se trouve être précisément cette ancienne capitale du Tibet, dont les légendes locales attribuent la fondation à Avalokitêçvara, ainsi qu'on le voit établi par un curieux passage de l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme*. (Vol. I, p. 542.)

[1] 惠岸 *Hoey-ngân*. Le premier de ces deux caractères signifierait plutôt « faveur » प्रसाद: ; mais je le trouve donné comme l'équivalent de « sagesse, haute intelligence » प्रज्ञा, dans d'autres noms propres. Quant au second, comme il a le sens « d'escarpement, » il correspond tout à fait au mot sanskrit कूट: « pic, » lieu escarpé, propre à bâtir une forteresse. Dans l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme* (vol. II, p. 158), on trouve la mention d'un Bodhisattva de ce nom.

devant le Seigneur du ciel, veuillez lui porter mon message. »

Le Koumbhaṇda, intendant du ciel [1], alla dans la galerie de la Région des âmes [2], pour accomplir son message; et comme il y entrait, parut le respectable Lao-tseu, que précédait la reine du ciel Wang-mou.

Le bodhisattva Avalokitêçvara, ayant été introduit avec son disciple, salua respectueusement le Seigneur du ciel; puis, après qu'il eut échangé des politesses avec Lao-tseu et la Reine du ciel, chacun prit un siége. Alors le Bodhisattva se mit à faire des questions sur ce qui s'était passé à l'occasion du banquet des Pêches immortelles. Le Seigneur du ciel répondit : « Chaque année ce banquet avait lieu au milieu de la joie et de l'allégresse. Cette fois, ce maudit singe y a jeté le désordre, et, dans mon cœur, j'en suis fort affligé. J'ai donc envoyé cent mille soldats des milices célestes vers les mondes inférieurs pour le soumettre; mais j'attends encore leur retour, et je ne sais s'ils sont victorieux ou battus. »

A ces mots, Avalokitêçvara ordonne à son disciple Pradjnâkouṭa de s'élancer au plus vite des hauteurs du ciel vers le mont Hoa-ko, pour recueillir des nouvelles de l'armée : « Si vous trouvez que le combat se prolonge sans avantage

[1] 丘宏濟 *Kieou-hông-tsy.* La transcription du sanskrit *Koumbhaṇda* ou *Kouchmaṇda* par ces trois caractères ne me satisfait pas pleinement. Je l'ai adoptée cependant, après mûre réflexion, pour deux motifs : le premier, c'est que la syllabe *tsy* ou *tse,* d'après les recherches de M. Stan. Julien, représente l'une des cérébrales indiennes, *ṭ, ḍ, ṛ*: la seconde, c'est que les *Koumbhaṇḍas,* serviteurs de Roudra, dieu du ciel et l'une des formes de Çiva, ont été conservés dans la mythologie bouddhique. Le *Tchin-jin* qui avait porté au ciel la nouvelle de la fuite du singe portait aussi ce titre de *Kieou-hông-tsy.*

[2] 靈霄 *Ling-siao* « âme, esprit — région supérieure », expression qui répond au sanskrit *Svargaloka* « le monde du ciel. »

de part ni d'autre, vous devrez prêter un secours efficace aux troupes célestes..... »

Le disciple rajuste ses habits, s'arme d'un épieu de fer, s'élance hors du ciel sur une nuée, et arrive devant le mont Hoa-ko. Là il voit les armées des Génies qui enveloppent le mont comme un filet de leurs lignes serrées. Forcé de s'arrêter, il appelle les soldats célestes de garde à l'entrée du camp, et les charge d'aller annoncer sa présence.

Cette fois, l'envoyé du Seigneur suprême déclare se nommer *Mo-y*[1], second fils de Ly-tien-wang et grand disciple d'Avalokitêçvara de la mer Méridionale, et portant pour nom de religion Hoey-ngân (*Pradjnâkouṭa*). Les quatre grands rois (Tchatourmahârâdjas) vinrent le saluer, et, comme ils causaient entre eux de la révolte du singe surnaturel, on vint annoncer

[1] 木乂 *Mo-y*, littéralement : « bois — gouverner, l'emporter sur. » Peut-être faut-il lire, pour le second caractère, 叉 *Tchay;* le sens serait : tenir à deux mains un bâton, *Daṇḍapâṇi* (?), ou bien *Gadâdhara, Gadâbhrit.* Les mots 太子 *Taï-tseu* peuvent être la traduction de *Koumâra* « jeune prince, ou fils de race royale. » Il est beaucoup question, dans l'*Histoire de Bouddha* (traduite du tibétain par M. E. Foucaux), d'un certain Daṇḍapâṇi, fils de la famille royale des Çâkyas, qui offrit en mariage à Çâkyamouni sa fille Gopâ. (Voir aussi l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme,* vol. II, p. 535, et p. 151, où ce même personnage est qualifié d'artisan de la ville de Kapilavastou.) Je sais bien que la manière la plus simple d'interpréter ces deux caractères, en lisant *Motcha,* serait d'en faire sortir le sanskrit मोक्षः, *mokcha* « libération finale » ; mais *mokcha* ne peut former un nom propre sans l'adjonction d'un qualificatif, comme, par exemple, *Mo-tcha-kio-to, Mokchagoupta.* (*Vie et Voyages de Hiouen-thsang,* traduits par M. Stanislas Julien, liv. II.)

que ce dernier s'avançait aux portes du camp pour livrer de nouveaux combats.

Les quatre grands Rois du ciel et Ly-tien-wang délibèrent sur le parti à prendre; ils veulent faire avancer des troupes, mais Mo-ÿ leur dit : « Mon respectable précepteur spirituel Avalokitêçvara, en m'ordonnant de venir savoir des nouvelles de l'armée céleste, m'a aussi recommandé de me mêler au combat; et, quoique je n'aie pas de valeur, je veux aller voir ce qu'est ce Grand Saint. — Mon fils, répondit Ly-tien-wang, votre résolution est excellente. » — Et le jeune Taï-tseu (*Koumâra*), s'armant de sa lance de fer, s'élance hors de la porte du camp; il provoque à haute voix le Grand Saint du ciel bien réglé. — « Me voici, répond aussitôt le roi des singes! Qui es-tu donc, toi qui oses me provoquer ainsi? — Je suis Mo-y, second fils de Ly-tien-wang, je suis Pradjnâkouṭa....... — Quoi! au lieu de pratiquer la vertu sur les bords de la mer Méridionale, tu es venu ici...? — C'est mon précepteur spirituel qui m'a envoyé pour savoir des nouvelles de la lutte engagée ici, et voici que je vais te faire prisonnier..... »

Le combat s'engage au penchant de la montagne Hoa-ko. Cinquante, soixante fois de suite, Pradjnâkouṭa lutte contre le roi des singes sans pouvoir le vaincre. Il finit par se retirer, et tandis que son ennemi, rentré tranquillement dans ses cavernes, s'y repose à l'abri de toute attaque, il retourne à son camp annoncer à son père, le Roi du ciel[1], que le singe est, en vérité, un génie supérieur, impossible à vaincre. Alors Mo-y, accompagné des esprits aux grands

[1] C'est-à-dire le *Dêva*, le dieu, l'un des immortels qui siégent dans les régions d'en haut.

glaives, est chargé d'aller vers le Seigneur suprême, pour lui exposer le véritable état des choses. Avalokitêçvara reçoit le message et le transmet au Seigneur des cieux. Celui-ci, voyant qu'il s'agit encore de demander des secours, se met à sourire. Un peu surpris de la puissance de ce démon de singe, qui a pu vaincre les cent mille soldats de l'armée céleste, il ne perd point sa sérénité, et se contente d'ordonner l'envoi d'un nouveau corps d'armée; mais Avalokitêçvara prend la parole, et dit au Seigneur suprême :

« Que Votre Majesté m'accorde la permission de faire paraître un génie qui saura bien le prendre. — Ce génie, quel est-il? — C'est le neveu de Votre Majesté, le second Saint éclairé, prince des esprits célestes [1]. Il habite dans le Kouang tchéou, à l'entrée du Kouang-kiang; jadis il a eu assez de puissance pour dompter les six monstres [2]. Il y a aussi les

[1] *Lien-ching-eul-lâng-tchin-kun* « le prince des esprits qui vont où ils veulent (après avoir dépouillé leur corps), le second sage éclairé. »

[2] 六怪 « les six monstres, les six espèces de démons et de génies malfaisants et rebelles. » Il y a ici une allusion à la révolte ancienne des démons contre le ciel, des titans contre les dieux, tradition que la Chine aura empruntée aux Indiens. La glose de l'édition in-8° a parlé ainsi de ces six monstres, à propos de la quiétude du cœur : « Une fois que le cœur s'est déposé, abdiqué lui-même, il sait que les six monstres lui obéissent. De ces six monstres, la moitié ont des noms de démons : le bœuf (*gômoukha*, espèce de *yakcha*); le crocodile (*graha*, espèce de génie qui tourmente les enfants, et aussi le nom de Rahou, dragon ennemi de la lune et du soleil); le *pâng*, grand oiseau fabuleux du genre des *souparṇas* ou *garoûḍas*..... On les appelle aussi les *six vices*..... » Les six vices, selon les Indiens, sont : le désir, la colère, la convoitise, le trouble, l'orgueil et l'envie.

jeunes frères Mey-chan, qui comptent devant leurs tentes jusqu'à douze cent mille esprits *à tête d'herbe*[1]. Ce sont des esprits d'une intelligence vaste et profonde; mais ils ont cela d'extraordinaire, qu'ils obéissent à la persuasion et non à un ordre direct. Que Votre Majesté daigne manifester à leurs chefs le désir qu'elle a de les voir s'armer, et elle verra qu'ils ont assez de force pour s'emparer du rebelle. »

A ces mots, le Maître suprême manifeste son désir de voir ces génies prendre les armes. Aussitôt que le roi des génies aux grands glaives a reçu cet ordre, il s'élance au haut des cieux pour y obéir, et arrive à l'entrée du Kouang-kiang. En un instant, il arrive auprès du palais de Tchin-kun. Les gardes l'introduisent et l'annoncent à leur maître, qui vient jusqu'à la porte, accompagné de ses jeunes frères, pour recevoir la volonté suprême. Après avoir brûlé des parfums, il ouvre la lettre qui renferme cette volonté.....

Dans ce message était racontée la révolte du singe et les rudes combats que soutenaient vainement contre lui les armées célestes. Tchin-kun y lut aussi que le Maître suprême le priait de vouloir bien aller avec ses jeunes frères achever la campagne et s'emparer du rebelle. Il accepte avec empressement cette difficile mission. Les six frères cadets de Mey-chan sont convoqués, ainsi que les quatre lieutenants, Khang, Tchang, Yao et Hy, et les deux chefs de corps Kouo-kia et Tchin-kun. Les voilà qui partent tous; suivons-les donc dans leur expédition, et voyons comment le génie chinois sait comprendre ces combats

[1] *Tsao-teou-chin.* L'éditeur chinois se contente de mettre en note : « Voilà des génies qui ont un drôle de nom. » Dans une pareille glose, il m'est impossible de trouver aucun éclaircissement.

merveilleux, où des êtres fantastiques s'attaquent avec des armes enchantées.

Tchin-kun range les génies de son corps d'armée, montés sur des aigles et conduisant des chiens en laisse; ils portent des arbalètes, que l'on tend avec le pied, et de grands arcs. Avec la rapidité de l'ouragan, ils traversent la grande mer Orientale et arrivent devant le mont Hoa-ko. Là se tenaient les puissances du ciel en lignes serrées et rangées par ordre. Ne pouvant s'en approcher tout près, il s'écrie : « Je suis Tchin-kun, le second des saints au grand éclat, c'est moi que Sa Majesté le Seigneur suprême a chargé de venir prendre les singes endiablés. » — A ces mots, les portes du camp sont ouvertes, et chacun des esprits qui l'accompagnent entre l'un après l'autre en bon ordre. Les quatre grands Rois du ciel et Ly-tien-wang vont le recevoir jusqu'à l'entrée principale, et, après qu'ils ont échangé les saluts de politesse, Tching-kun leur demande de quel côté est la victoire. Les grands rois lui racontent toutes les péripéties de cette longue lutte, et il répond en souriant : « Puisque me voilà venu, il faut que je combatte contre l'ennemi, au moyen de quelques transformations magiques. Que toutes les puissances constituées du ciel et de la terre soient attentives à faire leur devoir, et qu'elles s'établissent tout autour de nous en lignes serrées, tandis que je vais jouer la partie. Je prie To-ta-tien-wang de venir avec moi, et de faire en sorte que le miroir enchanté au vif éclat soit tenu au milieu de l'espace, pour empêcher que l'ennemi, au moment de sa défaite, ne nous échappe par la fuite....... » Ly-tien-wang promit de suivre ces instructions et se retira. Cependant Tchin-kun, suivi des quatre grands intendants de son armée, de ses deux lieutenants et de ses six frères cadets, sortit du camp pour livrer bataille. Les autres chefs, qui veillent à la garde du camp, retiennent attachés les aigles et les chiens; les génies à tête d'herbe ont aussi leurs instructions. Arrivé devant la

caverne du *Treillis des eaux*[1], Tchin-kun aperçoit les singes rangés en ordre, et qui semblaient l'attendre sans crainte. Du milieu des bataillons épais et serrés, à l'aspect imposant, s'élevait la bannière sur laquelle se lisaient ces mots : « Le Grand Saint du ciel bien réglé. » Aussitôt Tchin-kun s'écria : « Singe endiablé, comment as-tu pu usurper le titre d'un pareil rang dans le ciel? » — Et un petit singe qui l'avait vu courut annoncer l'approche de celui-ci à son roi.

Le roi des singes saisit sa lance enchantée, revêt sa tunique, son bonnet de combat, sa cuirasse, et d'un bond il s'élance aux portes du camp. Avec son œil pénétrant, il a compris que la physionomie de Tchin-kun révèle une nature supérieure; dans son allure se trahit un être qu'anime un souffle plus délicat. Cependant il le regarde en souriant et d'un air moqueur; il lève vers lui son arme enchantée, et dit à haute voix : « Quel est ce petit champion assez audacieux pour venir ici me provoquer? — Tes yeux n'ont donc pas de prunelles, répondit Tchin-kun; quoi! tu ne me reconnais pas! je suis le neveu du Seigneur suprême, j'ai obtenu le titre honorifique de *Tchao-hoen-ling-lien-wang-eul-long*[2]. Un ordre suprême m'enjoint de m'emparer de ta personne; c'en est fait de toi. »

Le roi des singes répliqua : « Et moi, je n'ai pas oublié l'époque où la jeune sœur du Seigneur suprême, songeant au monde, s'unit à Yang-kun et en eut un fils qui fut chargé

[1] La nappe d'eau qui séparait de la voûte du ciel la caverne habitée par les singes, ainsi qu'il a été expliqué au commencement de ce travail.

[2] 王二郎. Littéralement : « la science brillante, le second parmi les rois des esprits éclairés. » *Tchao-hoëy* pourrait se traduire par दीपकप्रज्ञा, *Dîpakapradjnâ;* il y a lieu de croire qu'il s'agit ici d'un de ces गणाधिपाः, *gaṇâdhipâs* (chefs des troupes célestes) dont les Djaïns reconnaissent un très-grand nombre.

de tailler à coups de hache le mont Mey-chan [1]; serait-ce toi? Un petit roi de ton espèce ne mérite pas de recevoir les coups que je frappe. Va donc au plus vite appeler tes quatre grands rois, pour qu'ils sortent des rangs! — Un méchant singe, reprit Tchin-kun fort en colère, ne peut être qu'un grossier personnage; avale le coup que voici..... ».

Le roi des singes avait levé son arme enchantée; les deux champions en vinrent aux mains. Trois cents fois de suite ils luttent sans pouvoir se vaincre. Tchin-kun, excitant l'énergie de sa puissance, s'agite pour opérer une transformation. Voilà qu'il se donne un corps d'une hauteur gigantesque, tenant dans ses deux mains un grand glaive à trois pointes, et doué d'une puissance surnaturelle. A le voir, on dirait le mont Hoa-chan [2], avec les pics azurés qui se dressent sur son front. Son visage frappe d'effroi; ses dents sont rouges; sur son crâne se mêlent des cheveux hérissés et en désordre. Il attend que le singe montre sa tête pour la lui couper. Mais le singe, ayant aussi recours aux transformations qu'il sait accomplir, grâce à son esprit surnaturel, prend un corps égal et un visage semblable à ceux de son adversaire. Il dresse son arme enchantée, celle qui se nomme *comme la pensée*. On peut le comparer au mont Kouen-lun [3], dont le sommet est comme le pilier sur lequel repose la voûte du ciel. C'est ainsi qu'il fait face et tient tête à Tchin-kun. Il ordonne à son premier lieutenant Ma-liéou, le chef des singes à croupion rouge, de combattre avec acharnement;

[1] 楊君. Littéralement : « *Prince du figuier sacré.* » Il y a encore ici une allusion à quelque légende indo-chinoise qui m'est inconnue. Nyagrodha (nom sanskrit du figuier sacré) est un nom propre qui a été porté par un brahmane, et aussi par un roi légendaire, fils d'Ougrasèna, et qui fut frère de Kansa, par conséquent oncle de Krichna, comme ce dernier.

[2] L'une des principales montagnes de la Chine, dans la province de *Chen-sy*.

[3] Montagne fameuse, dans le nord-ouest de la Chine.

mais il ne peut agiter les bannières. De son côté aussi, Pang-pa[1], le second général (des singes), frappé de terreur, ne peut plus se servir de son glaive. Devant cette première ligne, Kang, Tchang, Yao, Ly, Kouo-chin et Tching-kien (généraux et lieutenants de Tchin-kun), lancent le bataillon léger des esprits à tête d'herbe. Ils se précipitent en face de la caverne qui forme l'entrée du mont habité par les singes. Avec les aigles et les chiens, avec leurs arbalètes et leurs grands arcs, ils assaillent vivement leurs ennemis. Voilà donc les singes qui jettent bas leurs lances, délient leurs cuirasses, abandonnent leurs cimeterres, se débarrassent de leurs lances et se prennent à courir, les uns criant, les autres fuyant au sommet de la montagne; d'autres encore retournent dans les cavernes.

Pendant ce temps, le Grand Saint, leur roi, était aux prises avec Tchin-kun. Quand il voit que les démons et les singes de son propre camp sont mis en déroute, il se trouble en son cœur[2]. Abandonnant la forme surnaturelle qu'il avait revêtue, il contracte son arme et son propre corps. Il fuit;

[1] 馬流 et 崩芭. Une note de l'édition in-8° indique que ce sont là des caractères purement phonétiques, et qui ne forment pas de sens.

[2] L'éditeur chinois met en note : « Une fois troublé, il perd la tête; une fois qu'il a perdu la tête, il est battu. » L'une des trois gloses placées en tête du chapitre, dans l'édition in-8°, dit, à propos de ce passage : « Ces deux mots : *son cœur se trouble*, montrent bien la source du découragement et de la défaite. En effet, le cœur de l'homme est ce qui dirige tout en lui. Qu'il s'agisse du roi des singes, qui est dans le ciel, ou de l'homme sur la terre, soyez sûrs que c'est le cœur qui conduit tout. » Ces lignes rappellent les beaux vers de la Bhagavadguîtâ, où la même pensée est exprimée ainsi : « Il est dit que les organes des sens sont puissants, l'esprit est plus puissant que les organes des sens; mais l'intelligence est plus puissante que l'esprit; ce qui est plus fort encore que l'intelligence, c'est lui (le cœur ou les affections du cœur, la passion, etc.). » (Lect. III, çloka 42.)

Tchin-kun le poursuit à grands pas et lui crie : « Si tu fuis ainsi, tu seras bientôt soumis. Je te fais grâce de la vie ! » Peu disposé à continuer le combat, le roi des singes courait toujours. Arrivé près de la caverne, il rencontre Kang, Tchang, Yao, Ly, Kouo-chin et Tching-kien, qui veulent l'arrêter, en criant : « Ah ! le misérable singe qui a pris ainsi la fuite ! » Le roi des singes frissonne dans tous ses membres. Saisissant son arme enchantée réduite à la longueur d'une aiguille à broder, il la cache dans son oreille, se secoue et se change en un passereau, qui se pose en voltigeant sur la cime des arbres et sur la tige des moissons. Les six jeunes frères de Tchin-kun, troublés et surpris, le cherchaient de toutes parts, sans pouvoir le trouver. « Il a fui, le singe invisible, répétaient-ils, il a fui, le singe endiablé ! »

Pendant ces clameurs, arrive Tchin-kun ; il interroge ses frères, qui ont vainement poursuivi le roi des singes jusqu'à son palais..... Contractant son œil de phénix, Tchin-kun regarde à son tour ; il aperçoit le roi des singes tranformé en passereau, perché sur le sommet d'un arbre. Aussitôt, abandonnant la forme surnaturelle qu'il avait prise, il jette de côté sa lance enchantée, ainsi que son arbalète et ses flèches ; il s'est changé en un grand aigle ; il déploie ses ailes pour se précipiter sur le passereau. Le roi des singes (caché sous cette forme de passereau) l'a aperçu ; d'un coup d'aile rapide, il a pris la fuite, et, se changeant en un vieux cormoran, il disparaît dans les profondeurs du ciel. A cette vue, Tchin-kun hérisse les plumes qui le couvrent, se secoue et se transforme en un grand aigle de mer ; il s'enfonce jusqu'aux régions du tonnerre, pour harceler son ennemi. Celui-ci se précipite au milieu d'un torrent, et, s'étant métamorphosé en poisson, se cache dans les eaux. Arrivé sur les bords du torrent, Tchin-kun ne peut retrouver les traces de celui qu'il cherche. — « Ce singe endiablé aura plongé sous les eaux, se dit-il à lui-même ; il aura pris la forme d'un poisson, d'une écrevisse ou d'une autre bête aquatique. Eh bien ! j'en ferai autant, afin de l'aller prendre. »

Le voilà qui se change en un aigle pêcheur. Se balançant sur ses grandes ailes, il s'abaisse sur le torrent et plane à la surface des vagues. Il attend quelques minutes; mais le roi des singes, qui, sous la forme d'un poisson, se laisse aller au fil de l'eau, aperçoit le volatile qui, malgré la gracieuse couleur bleue de son plumage, ne ressemblait point, par sa nuance, à une sarçelle, et qui n'avait ni la houpe sur l'arrière de sa tête, ni les pieds rouges de la cigogne. Il lui sembla que cet oiseau pourrait bien être Tchin-kun, qui avait revêtu cette forme et l'attendait pour l'avaler. En un clin d'œil il se transforme; le voilà devenu un poisson à l'aspect trompeur [1]. Il se prend à fuir. Tchin-kun se dit, lorsqu'il le voit : « Ce poisson étrange ressemble assez au poisson d'or qui se change en dragon; mais la nageoire de la queue n'est pas de la même couleur rouge; il ressemble aussi au poisson à grosse tête, pourtant les mouchetures des écailles ne paraissent pas. Serait-ce un poisson noir [2]? Mais il n'a point sur la tête la marque d'une étoile. Il a l'air encore d'un poisson armé [3]; mais je ne vois pas de crochets à ses mâchoires. M'aurait-il donc aperçu? Le voilà qui s'est mis à fuir..... Ce doit être le singe endiablé qui, sous cette forme, cherche à se dérober aux coups de mon bec. »

Le roi des singes se décide à sortir du milieu des eaux. Prenant la forme d'un serpent aquatique, il se glisse vers la rive et s'enfonce parmi les herbes. Or Tchin-kun, qui s'apprêtait à donner le coup de bec, voit disparaître le poisson, et il découvre à sa place le serpent, qui émergeait du milieu du torrent. Soupçonnant avec raison que c'est son ennemi, il se change en un héron cendré à tête couleur de feu; il allonge un grand bec pareil à un crochet de fer bien acéré;

[1] Il y a, dans le texte, 打華魚, un poisson illusoire, de fantaisie, mensonger, qui n'appartenait à aucune espèce connue.

[2] Il s'agit de deux espèces de poissons, l'un à grosse tête, l'autre de couleur noire, dont j'ignore les noms.

[3] La même observation s'applique à cette autre espèce.

il se met à se promener pour attraper le serpent. Celui-ci se transforme en une oie mouchetée, qui se tient immobile comme une pierre au milieu des terrains bas et salés. A la vue de cette transformation d'un ordre inférieur, Tchin-kun se dit : « Parmi les oiseaux, c'est là le plus vil et le plus méprisable; il ne marche de pair, ni avec le phénix, ni avec le faisan, ni avec l'aigle, ni avec le corbeau; aussi n'échappera-t-il pas à mes coups. » Reprenant donc sa première forme et restant à portée de son ennemi, il s'avance pour saisir son arc, qu'il tend et arme d'une flèche, puis il marche à petits pas. Le roi des singes, qui fuyait toujours, profite d'un instant favorable pour se soustraire aux regards de son ennemi. Se jetant au pied d'une montagne où il peut se cacher, il se change; mais, cette fois, il se change en un temple de la Terre. Il est si grand, que sa bouche en est comme l'entrée; ses dents deviennent les battants de la porte; sa langue est l'idole; ses yeux sont les fenêtres. Cependant, comme il lui restait sa queue, difficile à ramasser, il la releva en arrière et en fit un mât de pavillon. Tchin-kun, qui arrive marchant toujours à petits pas au pied de la montagne, ne voit plus l'oie qui s'y est abattue : à la place de l'oiseau se montre un petit temple. Avec ses regards perçants, il a bientôt remarqué le mât de pavillon qui se dresse derrière l'édifice, et il dit en souriant : « Voilà le singe; il est là maintenant pour me déjouer. Ce n'est pas la première fois que je vois une pagode; mais jamais encore je n'en avais rencontré qui eût son mât de pavillon par derrière. Sans aucun doute, la vilaine bête a cru me tromper. Il voudrait, en me tendant ce piége, me faire entrer, puis me saisir entre ses dents; aussi me garderai-je bien d'avancer. Un instant, je vais le tâter; d'abord à coups de poings je vais frapper les fenêtres, puis donner des coups de pieds dans les battants de la porte. »

Quand il entendit ce monologue, le roi des singes se mit à avoir grand peur. « Le méchant! se dit-il; ces portes sont mes dents, ces fenêtres sont les prunelles de mes yeux. S'il

me brise les dents, s'il me crève lès yeux, comment pourrai-je échapper? » Il fait donc un bond de tigre et disparaît dans l'espace. Tchin-kun cherche vainement de toutes parts; il ne voit plus que les généraux de ses quatre corps d'armée et ses deux lieutenants, qui l'entourent et lui disent : « Eh bien! frère aîné, vous avez pris le rebelle depuis longtemps? — Ah! répond Tchin-kun avec un sourire, le vilain singe s'était changé en une pagode pour me tromper; j'allais lui crever les yeux et lui casser les dents, lorqu'il s'est métamorphosé de nouveau, et a disparu sans laisser de traces. C'est extraordinaire et merveilleux! »

Les assistants sont frappés de crainte et de surprise, les généraux pâlissent. « Jeunes frères, dit alors Tchin-kun, restez ici à veiller; faites bonne garde, tandis que je vais aller à la recherche du rebelle. » Et le voilà qui s'élance dans l'espace. A moitié route du ciel, il rencontre Ly-tien-wang, qui tenait en main le miroir magique, avec Tso-ta, qui était debout sur un nuage. « Roi du ciel, demanda Tchin-kun, avez-vous vu le roi des singes? — Il n'est pas encore monté par ici, répliqua le roi du ciel; nous sommes ici pour éclairer cette partie des cieux. » Tchin-kun leur raconte toutes les transformations du singe, puis il ajoute : « Immédiatement après le changement en pagode, il a pris la fuite. » A ces mots, Ly-tien-wang promène vers les quatre côtés du ciel le miroir magique. Tout à coup il s'écrie, avec l'accent de la plus grande joie : « Oh! Tchin-kun, marchez vite, hâtez-vous! Le singe, caché sous une forme magique, est allé se sauver dans votre propre camp, à l'embouchure du Kouan-kiang. » Dès que ces paroles ont frappé son oreille, Tchin-kun saisit sa lance divine et retourne vers son propre camp. Or le singe, à peine arrivé dans le camp de son ennemi, s'y était métamorphosé, et il avait emprunté la propre physionomie et le corps même de Tchin-kun; ainsi changé, il avait pénétré dans le temple. Les génies chargés d'en garder l'entrée, ne l'ayant pu reconnaître, l'avaient respectueusement accueilli, en frappant la terre de leur front. Là, le singe est

tranquillement assis; on allume le feu pour brûler des parfums, et voici les trois victimes (le bœuf, le mouton et le porc) que Ly-hou lui offre respectueusement en tribut. Les vœux que font les mortels lui sont présentés par Tchang-long; les pétitions écrites par ceux qui demandent un fils lui sont remises par Tchao-kia; les bonnes résolutions des malades implorant la santé, c'est Tsien-ping qui les lui fait passer [1].

Or voici que quelqu'un vient dire : « Le Seigneur arrive. » Les génies gardiens du lieu regardent, et sont tous frappés de terreur. Tchin-kun leur demande si le Grand Saint établi par le ciel n'est pas là. Tous répondent qu'il n'y a pas de Grand Saint dans le temple; qu'il n'y a personne que Tchin-kun lui-même, au milieu des parfums et des lampes. Tchin-kun ouvre brusquement la porte. Dès qu'il l'a vu, le singe lui dit, après avoir repris sa forme naturelle : « Ça ne vaut pas la peine de crier; ce temple sera désormais rendu célèbre par mon nom [2]. » Tchin-kun a saisi sa pique surnaturelle à double tranchant et à trois pointes, qui se nomme *coupe-visage;* mais le roi des singes esquive ses coups, et, prenant la petite aiguille à broder cachée dans son oreille, il cherche à se dérober à un si pressant danger. Il fuit; mais de toutes parts des ennemis le pressent et l'assiégent. Une fois hors de la pagode, au milieu des brouillards, au milieu des nuées, tantôt fuyant, tantôt combattant, il cherche à regagner le mont Hoa-ko. Cependant les troupes des quatre grands rois du ciel veillent attentivement à ce qu'il ne puisse échapper.

[1] Il y a plusieurs difficultés dans ce passage, non quant au sens des phrases, mais en ce qui touche aux noms propres, que je crois être des noms de génies composant la cour de Tchin-kun, dont le singe a usurpé un instant la place.

[2] La note du texte dit : « Ce temple n'est pas celui de la Tête du singe, mais il exprime la même idée. » Cette courte observation de l'éditeur chinois ferait supposer qu'il y a un temple nommé *Sun-miao*, qui rappelle la transformation du singe Sun-ou-kong.

Le grand général Khang-tchang et les autres sont unanimes à redoubler d'efforts pour l'arrêter, en le serrant de près[1].

Cependant, le roi des Esprits aux grands glaives a donné ordre aux jeunes frères de Tchin-kun d'amener des troupes pour s'emparer des démons rebelles, après quoi il s'élève dans les régions supérieures; il voulait se présenter au Seigneur suprême. Le Seigneur suprême était dans le palais de la région des âmes, avec Avalokitêçvara, la Mère du ciel, et la foule des immortels. S'entretenant avec sa cour de la guerre des dieux avec le singe, il exprimait son étonnement de ce que Tchin-kun, parti depuis toute une journée, n'eût point encore donné de ses nouvelles. «Que Votre Majesté permette au bonze, dit Avalokitçêvara en parlant de lui-même, que Votre Majesté permette à l'humble bonze d'aller, en compagnie de Lao-tseu, hors des portes méridionales du ciel, pour apprendre la vérité sur ce qui se passe. — Vos paroles sont justes,» répliqua le Dieu suprême. Les portes méridionales du ciel sont ouvertes; Avalokitêçvara s'avance, regarde et voit partout sur la terre les puissances célestes qui veillent en armes autour des rebelles. Ly-tiên-wang est avec No-tcha; ils tiennent à la main le miroir céleste, dont ils projettent la réverbération à travers l'espace, tandis que Tchin-kun tient le roi des singes étroitement bloqué et joue avec lui au plus fin.

Avalokitêçvara s'adressant à Lao-tseu, lui dit: «Ce Tchin-kun, que j'ai envoyé contre le singe, a bien de la peine.

[1] Une glose de l'édition in-8° dit à ce propos: «A la vue de ses sujets les fées et les singes, qui commençaient à perdre contenance, le Grand Saint sentit son cœur se troubler.... Dans toutes ses transformations, il n'a fait que descendre du quadrupède au volatile, au poisson, et enfin au reptile. Ne sachant plus quelle forme prendre après celles-là, il se métamorphose en pagode; il a caché sa tête, mais sa queue le trahit. Oh! que cela est pitoyable! Le voilà donc réduit à se changer en son propre adversaire. C'est se quitter soi-même pour entrer dans un autre, sortir d'un plus grand pour se réfugier dans un plus petit.....»

Certes il est doué d'un esprit pénétrant, et il serre déjà de bien près le rebelle. Cependant il n'a pu encore le faire prisonnier; si je lui prêtais un peu d'aide maintenant, sans nul doute, il le tiendrait bientôt. — Eh bien! aidez-le, répliqua Lao-tseu. — Avec ce vase de porcelaine, dans lequel trempe une branche de saule[1], je frapperai la tête du singe, reprit le Bodhisattva; non pas de manière à ce qu'il en perde la vie, mais de sorte qu'il tombe; ainsi je mettrai le petit saint Tchin-kun à même de le saisir. — Ce vase est de porcelaine, dit Lao-tseu; s'il atteint la tête du singe, tout sera au mieux; mais si, au lieu de frapper la tête du rebelle, il rencontre sa lance magique, certainement il ne la brisera pas, et l'ennemi ne sera pas pris. Laissez-moi plutôt entrer en lice. — Et quelle arme avez-vous? — Des armes? répliqua Lao-tseu; j'en ai, j'en ai, j'en ai! »

Relevant sa manche, il tira, du haut de son bras gauche, un anneau, et dit : « Cette arme est d'acier fondu; j'y ai adapté tout alentour de petites incrustations de la pierre philosophale pour compléter sa puissance divine. Elle a la faculté de se transformer; l'eau ni le feu ne peuvent l'entamer, et elle a le pouvoir de tout envelopper dans sa circonférence. On la nomme l'*acier taillé*, ou bien encore l'*acier qui enveloppe*[2].

[1] L'un des deux textes dit, « La branche de saule du vase de porcelaine; » l'autre dit : « Le vase de porcelaine à la branche de saule. » J'ai adopté cette dernière interprétation, parce que, dans l'édition de la Bibliothèque impériale, il y a une gravure (dont j'ai fait autrefois le décalque) qui représente *Kouan-yn*, suivie d'une servante, qui tient à la main un vase allongé, d'où l'on voit sortir une petite branche fine et flexible. Devant la déesse marche le disciple *Hoeï-ngan;* il porte à la main une bannière, et à sa ceinture est attaché un cimeterre.

[2] « Si l'on raisonne d'après les notions reçues, il est évident que le feu peut entamer le métal, tandis que le métal ne peut triompher du feu. Le métal dont il est ici question n'est donc point de la même nature que l'acier fondu ordinaire. En incrustant des points de la pierre philosophale sur sa circonférence, Lao-tseu l'avait rendu

Traverser le passage de la vallée Han[1], et changer sa longue existence pour arriver à l'état d'un Bodhisattva; voilà ce qu'il lui faut obtenir, et ce à quoi il ne peut arriver. C'est donc à moi de l'aller frapper pour qu'il tombe. »

En achevant ces paroles, il se précipite des portes du ciel, comme une nuée, sur la tête du roi des singes. Celui-ci, tout occupé à combattre contre Tchin-kun et ses six frères, ne prévoyait point la chute de cette arme, qui le menaçait. Du milieu des esprits célestes, parmi lesquels il venait de monter, il perdit pied et chancela. Il essayait de se relever en s'aidant de ses pattes, lorsque l'un des chiens de Tchin-kun, qui le suivait de près dans sa fuite, lui donna un coup de dents au mollet, et le fit tomber en le tirant à lui. Étendu à terre, le singe se mit à injurier ses adversaires : « Misérables! vous n'êtes pas de force à m'arrêter; il y a longtemps que vous cherchez à mordre le vieux singe! »

Il se retourne et fait un effort pour se relever; mais Tchin-kun et ses six frères se précipitent sur lui. Avec des cordes, ils le lient solidement; au moyen de couteaux à pointes recourbées, ils percent ses os décharnés[2], pour l'empêcher de

pareil à cette pierre même. Était-il difficile, avec une telle arme, de comprimer et d'abattre les cœurs rebelles et téméraires? » (Note de l'édition in-8°.).

[1] 過函關化胡 *Kouo-han-kouan* « traverser le passage, la porte de la vallée *Han*. » Comme cette vallée s'ouvre vers l'ouest (voir le Dictionnaire de Khang-hy), il faut traduire : faire un voyage à l'ouest, dans les pays bouddhiques. *Hoa-hou* « changer sa longue existence », ou mieux « corriger, rectifier sa vie, prendre une autre manière de vivre, qui permette (au singe) de mériter l'état de Bouddha et d'y atteindre. »

[2] 琵琶骨. Littéralement : « ses os de *pi-pa*, ses os pareils au luth. » Le Dictionnaire de Khang-hy dit que cette expression signifie : « L'apparence d'un poisson qui n'a plus d'écailles, que l'on a gratté. » La glose dit, à propos de ce dénoûment : « Le petit saint a pu triompher du grand saint; c'est là une parole qui renferme

leur échapper par une nouvelle transformation. Après avoir ramené à lui le disque, Tchin-kun alla présenter ses devoirs au Maître suprême, avec Kouan-yn et la Dêvi, et tous les immortels; il retourna au palais des nuées divines. D'autre part et dans la région inférieure, les quatre grands rois, ainsi que Ly-tien-wang et tous les génies, ayant réuni les

une grande vérité. Ce qu'il y a de plus grand sur la terre ne triomphe pas du plus grand. Le plus petit vient à bout du plus grand, comme le rat de l'éléphant, le porc du tigre, le moucheron du serpent..... Les choses excessives sont sujettes à des revers; il faut abandonner ce qui est trop haut et implorer les petits. Avalokitêçvara fait surgir *Tchin-kun*, et le roi des singes va être fait prisonnier. Ce n'était pas que *Tchin-kun* eût la puissance de prendre le roi des singes; mais le petit saint pouvait triompher du grand saint; et si, après l'avoir fait prisonnier, à la fin il était incapable de le retenir, c'est que la différence de force entre les deux adversaires continuait d'exister réellement. Dans les choses du monde, pouvoir les grandes choses et non les petites, comme réussir dans les petites et non dans les grandes, cela se rencontre communément. Il y a, dans tous les degrés, des obstacles, des empêchements qui arrêtent; mais celui qui peut les petites et les grandes choses, celui-là a le pouvoir de faire qu'il n'y ait ni petites, ni grandes choses. Celui que l'on appelle un brin d'herbe, capable de transformer les six métaux; celui qui, avec un poil de son corps, a manifesté les mers, les cavernes, le ciel et la terre, celui-là, ce n'est point un esprit pénétrant comme les autres; non, c'est le Tathâgata Bouddha vénérable (*Ju-lay-fo-tsou*): voilà pourquoi, si le singe a été soumis par le petit saint, il fallait que Bouddha intervînt pour l'arrêter. » Une autre glose, après avoir fait remarquer que les génies à tête d'herbe sont de la même nature que le singe, ajoute cette réflexion : « Les médecins disent : Attaquez la maladie avec la maladie! Les militaires disent : Attaquez des brigands avec des brigands! Il fallait donc que ces rebelles du mont *Hoa-ko*, pour être soumis, fussent attaqués par les génies à tête d'herbe. » Le fond de l'idée semble être que l'homme dont l'esprit s'élève si haut et qui défie le ciel peut être vaincu par les passions, par les désirs qui appartiennent à sa nature. Ces génies à tête d'herbe sont comme une image des mille petites misères qui troublent l'homme et le font tomber!

troupes célestes, les firent rentrer au camp. Là furent célébrées les louanges du petit saint Tchin-kun, à qui on attribuait le mérite de la victoire. « C'est à la faveur du ciel vénérable qu'on doit le succès, répliqua Tchin-kun, tous les génies ont fait leur devoir; quel mérite particulier ai-je pu acquérir? — Frère aîné, reprirent Kang-tchang et Yao-ly, si vous envoyiez vers les régions supérieures un exprès, annoncer au Maître suprême le succès de l'entreprise? — Tant que le Dieu souverain n'a pas fait connaître sa volonté, vous ne pouvez paraître en sa présence, répondit Tchin-kun;.... je vais d'abord monter vers lui avec les quatre grands rois... »

Dans tout ce récit, qui ne manque ni de mouvement, ni de fantaisie, il s'agit maintenant de mettre un peu d'ordre, si cela est possible. Et d'abord, au ciel, nous voyons siéger une triade que les gravures (de l'édition de la bibliothèque de l'Arsenal) représentent ainsi : au milieu, un personnage plus grand que les deux autres, coiffé et vêtu à la façon d'un empereur, avec une barbe : c'est l'*Âdinâtha*, le *Yu-ty*, ou Empereur de Jade. A la droite du souverain seigneur, se montre un vieillard, qu'à sa longue barbe et à sa tête chauve on reconnaît pour Lao-tseu; à la gauche du roi des cieux, paraît Kouan-Yn, coiffée à la manière des dames chinoises, tenant en main un chapelet, et, derrière la déesse chère aux Bouddhistes du céleste empire, on distingue le vase de porcelaine à branche de saule. Ces trois divinités ont le nimbe autour de la tête; la partie inférieure de leur corps demeure cachée dans les nuages. Au-dessous de la triade ainsi figurée, viennent les quatre rois des cieux, les *Tchatourmahârâdjas*, qui commandent les

divers ordres d'esprits célestes. Ceux-ci ne sont point en rapport direct avec le Maître suprême ; ils ne communiquent avec lui que par l'intermédiaire des quatre grands rois. La terre aussi a ses esprits inférieurs, ses démons (*Kouan*)[1], ses esprits-fées (*Yao*)[2]; mais l'homme (représenté ici par le singe) l'emporte sur ces êtres doués d'une énergie et d'une puissance assez grandes cependant, puisqu'ils font la guerre aux génies du ciel. Une glose dit même à ce sujet : « Les esprits de la terre craignent de nuire aux hommes ; pourquoi les hommes du siècle ont-ils donc peur des esprits ? » Nous avons vu, en effet, le roi des singes subjuguer assez facilement tous les génies de la terre, ou, si l'on veut, ranger sous sa domination tous les animaux de la création, même les animaux fabuleux. Lorsqu'il était à l'école du Bodhisattva Soubhoûti, qu'a-t-il voulu apprendre ? Les transformations, l'art de se transporter librement là où bon lui semblait, sous toutes sortes de formes. Il a acquis la puissance, mais non la sagesse ; il a étendu le champ de ses désirs et de son ambition, au lieu d'apprendre à dompter ses instincts impétueux. Il a dérobé, lui aussi, le fruit de l'arbre de la science ; il a voulu devenir l'égal des dieux immortels, et, pour y parvenir, il a dérobé les pêches d'or, le breuvage mystérieux, la pierre philosophale. Comme Prométhée, petits-fils du Ciel et fils de la Terre, il a épouvanté les habi-

1 怪.

2 妖.

tants des régions supérieures par sa puissante et turbulente activité. Vaincu, après une lutte acharnée, il tombe vivant entre les mains des dieux; mais cette défaite n'aura pas pour résultat de le faire enchaîner sur un roc pour livrer son foie aux vautours; il y aura une réhabilitation de cette créature désordonnée, inquiète, toujours prête à bouleverser la nature. Comment s'opérera cette réhabilitation, nous l'étudierons dans un prochain article. Pour cette fois, nous laisserons notre héros, le quadrumane, s'en aller, comme un malfaiteur, entre quatre esprits aux grands glaives, dans sa noire prison, qui se nomme la *Tour du démon décapité*.

ÉTUDES

SUR LA GRAMMAIRE VÉDIQUE.

PRÂTIÇÂKHYA DU RIG-VÉDA.

CHAPITRES X ET XI.

Les chapitres X et XI traitent du *Kramapâṭha*, ou « Lecture par redoublement », c'est-à-dire de la méthode de lecture qui coupe les stances par membres de deux mots, reprenant toujours le second mot du membre pour en former un membre nouveau avec le mot suivant. Cette méthode est une combinaison du *saṁhitâpâṭha* et du *padapâṭha*. Elle offre toutes les permutations euphoniques, toutes les particularités d'accentuation et de quantité, toutes les anomalies de la *saṁhitâ*,

puis elle ramène toutes les formes, comme fait le *pada*, à leur état primitif et normal, soit dans le premier énoncé, soit dans le second, soit encore, fort souvent, au moyen d'un *bahukrama*, ou membre de plus de deux mots, suivi d'un *parigraha*, c'est-à-dire d'une double reprise avec *iti* intercalé.

Le chapitre X expose la théorie et les règles essentielles de cette méthode de lecture. Uvaṭa, en divers endroits, l'appelle, par excellence, le *Kramaçâstra*. Le chapitre XI peut être considéré comme un supplément et une espèce de commentaire du chapitre X : il donne la raison des règles qui y sont enseignées, y ajoute des préceptes accessoires, des observations critiques et montre les divergences des écoles, les opinions diverses des maîtres; puis, après avoir recommandé de suivre l'ancienne méthode, les procédés primitifs enseignés par Pañçâla, fils de Babhru, il présente les objections qu'on fait au sujet du *Kramapâṭha* en général, les réfute et loue les avantages de ce système de récitation, très-efficace pour la conservation du texte sacré dans toute sa pureté, et très-propre à appeler l'attention, par un rapprochement immédiat, sur tous les faits remarquables de phonétique, de quantité, d'accentuation. Aux yeux du scoliaste, l'objet de ce second chapitre est si évidemment de donner les raisons des préceptes, que, partout où les *sûtras* omettent de le faire, il a soin de combler la lacune et d'indiquer lui-même ces raisons dans son commentaire. De la nature même du chapitre XI, on peut conclure, avec assez de vraisemblance, qu'il est moins ancien que celui qui le précède; mais ce n'est pas ici le lieu de parler de la composition du *Prâtiçâkhya*, et d'exposer les conjectures qu'on peut faire sur l'âge relatif de ses diverses parties. Il serait à désirer que chacune des parties du *Prâtiçâkhya* fût suivie d'un travail d'explication, de contrôle, de critique, semblable à celui que nous trouvons dans le chapitre XI, pour le sujet traité dans le chapitre X. Ce seraient de précieux matériaux pour l'histoire des origines de la grammaire, des indications, partielles sans doute et bien incomplètes, mais malgré cela, d'un grand intérêt, sur la conciliation qui s'est

faite entre les diverses théories, les diverses pratiques des écoles.

M. Roth est le premier qui nous ait donné sommairement, il y a une dizaine d'années, des notions générales, mais nettes et exactes, sur le *Kramapâṭha*, dans ses dissertations si souvent citées, *Zur Litteratur und Geschichte des Weda*. En 1854, M. le Dr Pertsch a publié le texte et la traduction d'un petit traité spécial, intitulé *Upalekha*, qui expose, comme notre chapitre X, cette méthode de lecture védique. A sa traduction il a joint un commentaire qui fait honneur à sa prudente sagacité, non moins qu'à son érudition, et dans son introduction il donne, sans le traduire, le texte de nos deux chapitres, d'après les manuscrits de Berlin. Je relèverai les variantes que ce texte nous offre : elles sont assez nombreuses dans le chapitre XI. M. Pertsch[1] fait remarquer avec raison que ce chapitre est difficile, en maint endroit, tant pour le fond que pour la forme, et il paraît que le manuscrit 394 de la collection Chambers, qui renferme le commentaire, est trop incertain et trop fautif, dans cette partie, pour pouvoir aider beaucoup à l'intelligence des sûtras.

C'est à cause des difficultés du sujet et de la langue, que je suis revenu pour ces chapitres à la méthode d'interprétation et d'annotation que j'avais suivie pour toute la première lecture. J'ai cité, à peu près en entier, les scolies d'Uvaṭa, et je les ai traduites partout où il était utile de le faire. Le sens une fois bien arrêté, il sera facile de disposer les règles dans un ordre plus conforme à nos habitudes européennes.

CHAPITRE X (lecture II, chap. IV).

(TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE.)

KRAMAPÂṬHA. — Règle générale du *krama*. — Mots à sauter, donnant lieu à des membres de plus de deux mots. — Où l'on doit faire le *sandhi* et où on doit le rompre. — Mots sujets au *parigraha*. — Règles du *parigraha*. — Réunion en un seul membre des *samayas*, ou assemblages de mots déjà connus.

क्रमो द्वाभ्यामभिक्रम्य प्रत्यादायोत्तरं तयोः ।
उत्तरेणोपसंदध्यात्तथार्धर्चं समापयेत् ॥ १ ॥
एकवर्णमनोकारं नते सु स्मेति नःपरे ।
पदेन च व्यवेतं यत्पदं तच्च व्यवायि च ॥ २ ॥
ईं लुप्तांतं प्लुतादीनि स्कंभनेनेति लुप्तवत् ।
इतो षिंचतावर्तनः पूर्वे द्वेपदयोर्द्वयोः ॥ ३ ॥
स्वसारमस्कृतेत्युभे परं वीरास एतन ।
अतीत्यैतान्यवस्यंति प्लुतादिप्रभृतीनि च ॥ ४ ॥
पूर्वोत्तरकृतं रूपं प्रत्यादानावसानयोः ।
न ब्रूयात्सर्वमेवान्यद्यथासंहितमाचरेत् ॥ ५ ॥
अवगृह्याण्यतिक्रम्य सहेतिकरणानि च ।
धक्षि धुक्षि प्रवादौ च विकृतादौ प्लुतादि च ॥ ६ ॥
अंतःपदं च येषां स्याद्विकारोऽनन्यकारितः ।
एतानि परिगृह्णीयाद्वक्रमध्यगतानि च ॥ ७ ॥

अर्धर्चांत्यं च नाकारं प्रागतोऽननुनासिकं ।
प्रत्यादायैव तं ब्रूयादुत्तरेण पुनः सह ॥ ८ ॥
उपस्थितं सेतिकरणं केवलं तु पदं स्थितं ।
तत्स्थितोपस्थितं नाम यत्रोभे आह संहिते ॥ ९ ॥
अदृष्टवर्णे प्रथमे चोदकः स्यात्प्रदर्शकः ।
एतद्दिष्टं समासांस्तु पुनर्वचन इंगयेत् ॥ १० ॥
इतिपूर्वेषु संधानं पूर्वैः स्वः स्यादसंहितं ।
तद्वग्रहवद्ब्रूयात्संधिर्नार्धर्चयोर्भवेत् ॥ ११ ॥
दृष्टक्रमत्वात्समयान्संदध्यात्सर्वशः क्रमे ।
पदेन च पदाभ्यां च प्रागवस्येदतीत्य च ॥ १२ ॥
नकारस्योष्मवद्वृत्तं प्लुतोपाचरिते नतिः ।
प्रश्लेषश्च प्रगृह्यस्य प्रकृत्या स्युः परिग्रहे ॥ १३ ॥
शो[illegible]ऽपैति न्यायं यात्युत्तरे त्रयः ।
रिफितान्यूष्मणो ऽघोषे दृभावः स्वधितीव च ॥ १४ ॥

TRADUCTION.

1. [Règles du] *krama.* — Ayant commencé par deux mots, qu'il reprenne le second, le joigne avec le mot suivant, et qu'il compose ainsi la demi-stance. —

2. Un mot d'une seule lettre, autre que [la particule] *o; su* et *sma* altérés [c'est-à-dire avec *sh* pour *s*], suivis de *naḥ;* un mot coupé par un autre mot, et ce mot qui le coupe;

3. *Îm̃*, ayant la fin tronquée [c'est-à-dire devenu *î*]; les mots qui ont l'initiale allongée; *skambhanena*, tronqué [c'est-à-dire devenu *kambhanena*]; le premier terme des deux mots doubles *ito shim̃cata* et *âvar tamaḥ*;

4. Les deux mots *svasâram askṛita*; le second des deux mots *vîrâsa etana*: c'est en sautant ces [mots dont l'énumération précède, que] l'on coupe [comme il est dit au premier *çloka*]; — et [en passant les mots] qui suivent ceux dont l'initiale est allongée (voy. chap. II, 43)[1]. —

5. Que [le lecteur du *kramapâṭha*] ne prononce pas, à la reprise ni à la clôture [du membre], la forme produite par le mot antécédent ou par le mot suivant [c'est-à-dire, qu'il ne conserve pas, pour le mot repris en tête d'un membre, les modifications dues au mot précédent, ni, pour le mot qui clôt le membre, les modifications occasionnées par le mot suivant]. — Que, pour tout le reste, il se conforme aux règles de la *sam̃hitâ*. —

6. Sautant les [mots] sujets à l'*avagraha* [c'est-à-dire que le *pada* coupe en deux], ceux qui sont accompagnés d'*iti*, les thèmes *dhaksh dhuksh* quand leur initiale est modifiée, et les mots dont la voyelle initiale est allongée,

7. Et ceux dans l'intérieur desquels il y a un changement qui n'est pas produit par une influence ex-

[1] Selon une autre interprétation, donnée également par le scoliaste : « ou [en passant les mots] de l'espèce de ceux dont l'initiale est allongée », c'est-à-dire les mots dont l'altération est initiale.

térieure, qu'il fasse, pour toutes ces [formes-là], le *parigraha* [c'est-à-dire qu'il les répète deux fois avec *iti* intercalé]; — [qu'il fasse] de même [pour les mots] placés entre plusieurs autres mots; —

8. Et [pour] le dernier de l'hémistiche; — mais non [pour] la particule *á*, non nasalisée, et ne terminant pas l'hémistiche. — La reprenant, qu'il la prononce de nouveau avec le mot suivant. —

9. [Le mot] accompagné d'*iti* [se nomme] *upasthita* [c'est-à-dire « suivi, » ou « placé auprès »]; — le mot seul [c'est-à-dire non suivi d'*iti*, se nomme] *sthita* [placé]. — Quand on les dit tous deux combinés [à savoir l'*upasthita* et le *sthita*], le nom est *sthitopasthita*. —

10. Si, dans le premier [membre du *krama*], la lettre [finale du premier mot] n'est point visible [par un effet du *sandhi*], que le *parigraha* [la] montre [sous sa forme primitive]. Cela est désiré [c'est-à-dire ce n'est point une règle obligatoire]. — Que, dans la répétition [après *iti*], l'on coupe les composés. —

11. Pour les mots précédés d'*iti*, le *sandhi* [avec *iti* est désiré] par les anciens maîtres. Que *svaḥ* ne soit pas lié. Qu'on le prononce à la manière de l'*avagraha*. — Qu'il n'y ait pas de *sandhi* entre les deux hémistiches. —

12. Qu'on lie complétement ensemble, dans le *krama*, les *samayas* [ou assemblages de mots déjà vus précédemment], par la raison que leur *krama* est connu; et qu'on termine par un mot [du *samaya*]

le membre qui précède, et [le membre que le *samaya* commence] par les deux mots [suivants]. — 13. Que le *n* changé en *ûshma*, l'allongement, l'*upâcarita*, l'altération [en cérébrale], la contraction d'un *pragrihya*, soient [ramenés] à leur état naturel et primitif, dans le *parigraha* [avant et après *iti*]. — 14. L'insertion [nommée] *çauddhâksharasandhi* disparaît [dans le *parigraha*]. — Les trois *sandhis* suivants reviennent à leur état naturel : 1° les *riphitas*, où le *r* remplace un *ûshma* devant une sourde ; 2° le changement [de *duḥ*] en *dû* ; et 3° *svadhitîva*.

NOTES.

I. Sûtra 1. क्रम :... — C'est le titre du chapitre : क्रम इत्यधिकारो वेदितव्यः

I. Sûtra 2. द्वाभ्यां ... — Commentaire : द्वाभ्यां पदाभ्यामभिक्रम्यारभ्येत्यर्थः। तयोर्द्वयोरभिक्रांतयोरुत्तरं पदं प्रत्यादाय पुनर्गृहीत्वा ताभ्यामुत्तरेण पदेनोपसंदध्यात्। एतेन कल्पेनार्धर्चं समापयेत्। Exemple : पर्जन्यांय प्र। प्र गांयत। गायत दिवः। दिवस्पुत्रायं। पुत्रायं मीळ्हुषें। मीळ्हुष इतिं मीळ्हुषें (*Rig-Véda*, VII, CII, 1). C'est toute la première demi-stance. Nous verrons plus loin (sûtra 9) la règle en vertu de laquelle le dernier mot de l'*ardharca* se répète avec *iti* intercalé.

II-IV. Sûtra 3. एकवर्णं ... — On passe, dans le *krama*, les mots énumérés dans ce sûtra, d'où il résulte que, là où ils se rencontrent, il se fait des coupes ou divisions formées de plus de deux mots. Exemples :

1° Mots d'une seule lettre : आ मंद्रैः। मन्द्रैरा वरेण्यं। (*Rig-*

Véda, IX, LXV, 29) : on ne répète pas la particule आ, qui suit मंद्रं, et ainsi la seconde coupe est formée de trois mots. On réunit de même les trois mots उद्वेति, pour उद्र उ एति (VII, LXIII, 2), et उदु त्यं, dont le *krama*, en y joignant le mot suivant de l'hymne, s'écrira, en vertu de règles que nous verrons plus loin, de la manière que voici : उदु त्यं । उ इत्युं । त्यं जातवेदसं । (I, L, 1).

ओ fait exception : ainsi pour अभूदो (I, CXIII, 11), on suit les règles ordinaires du *krama*.

Après avoir donné ces trois exemples, Uvaṭa ajoute : एकाक्षरं पदमन्यं नास्ति, « Il n'y a pas d'autre mot d'une seule lettre (dans le *Rig-Véda*). » Notre sûtra considère ईं comme tenant la place de ईं, et composé par conséquent, dans le principe, de deux éléments.

2° *Su* et *sma*, altérés et suivis de *naḥ* : ainsi, en une seule coupe : मो षु णः (I, XXXVIII, 6); et आसु ष्मा णः (VI, XLIV, 18).

Contre-exemples non sujets à l'exception, parce que le *s* initial n'est pas altéré, ou parce que *naḥ* ne suit pas : प्र सू न आयुर्जीवसे (VIII, XVIII, 22); इंद्र सूरीन्कृणुहि स्मा नो अर्धं (VI, XLIV, 18); मो षु त्वा वाघतश्चन (VII, XXXII, 1); त्वं हि ष्मा च्यावयन्नच्युतानि (III, XXX, 4).

3° Dans les tmèses (voy. II, 43), le mot coupé et le mot qui coupe; ainsi l'on passe नरा च शंसं, et le membre est de quatre mots pour le passage suivant : इयर्ति नराचशंसं दैव्यं (IX, LXXXVI, 42). Le scoliaste donne pour synonyme à व्यवाय la proposition conjonctive यश्च व्यवैति, « et celui qui coupe ».

4° ईं, quand on supprime la finale (voy. IV, 36). Membre de trois mots : यमी गर्भं (IX, CII, 6).

Contre-exemple où la coupe se fait régulièrement, parce que ईं n'a pas perdu sa nasale : मर्मृजीत आसः (VIII, LXXXVI, 11).

5° Les mots qui ont l'initiale allongée. Membres de trois mots (voy. II, 40 et 42) : योनिंमारैगयं, dans le *pada :* योनिं। ऋरैक्। अयं। (I, CXXIV, 8) : कुरुश्रवंणामावृणि राजानं, dans le *pada* कुरुऽश्रवणं। आवृणि। राजानं। (X, XXXIII, 4).

6° *Skambhanena*, quand le *s* initial est supprimé (voy. IV, 7). Membre de trois mots : चित्कंभनेन स्कभीयान् (X, CXI, 5).

Contre-exemple où le *s* n'est pas retranché et où le *krama* se fait d'après les règles ordinaires : अयं महान्महता स्कंभनेन (VI, XLVII, 5).

7° Dans les deux *sandhis* irréguliers : *Ito shiñcata* (V, 7), *âvar tamaḥ* (IV, 13), on passe le premier mot. De là encore des membres de trois mots : परीतो षिंचत, dans le *pada* परि। इतः। सिंचत। (IX, CVII, 1) ; उषा आंवर्तमः, dans le *pada :* आवरित्याव:। तमः (I, XCII, 4).

8° Les deux mots *svasâram askṛita* (IV, 38) : निरु स्वसांरमस्कृतोषसं, dans le *pada* स्वसारं। अकृत। (X, CXXVII, 3).

9° Le second des deux mots *vîrâsa etana*. Le scoliaste, qui, pour les exemples précédents, ne fait pas le *krama* (au moins dans mon manuscrit), donne ici la forme de la coupe : परां वीरास:। वीरास एतन मर्यास:।, dans le *pada* वीरास:। इतन। (V, LXI, 4).

IV. Sûtra 4. प्लुतादि०... — Ce sûtra est obscur, et le scoliaste nous apprend qu'on l'interprète de deux manières. Les uns l'appliquent aux deux premières tmèses citées au chapitre II, 43, à la suite de l'énumération des mots qui allongent leur initiale dans la *saṁhitâ :* शुनंश्चिच्छेपं निदिंतं, dans le *pada* शुनःशेपं। चित्। (*Rig-Véda*, V, II, 7), et नरांवाशंसं पूषणं, dans le *pada* नराशंसं। वा। (X, LXIV, 3). — Ceux qui expliquent ainsi cet axiome disent que la règle précédente,

relative aux tmèses, ne s'applique qu'à des cas où la tmèse, comme dans l'exemple cité plus haut (ईयते नरांचशंसं दैव्यं), ne commence pas l'hémistiche, c'est-à-dire où l'un et l'autre mot doit devenir final, chacun à son tour.

Ceux qui rejettent cette interprétation subtile prennent च dans le sens de वा, et traduisent प्रभृति par प्रकार « espèce »; d'après eux, le sûtra 4 se rapporterait à योनिमारैक् । चित्कंभनेन । वीरास एतन । परीत: [1] (voyez plus haut परीतो षिंचत). Uvaṭa renvoie à ce sujet au chapitre XI, 7, où il n'est question que des trois premiers de ces quatre *sandhis* irréguliers. — L'un et l'autre sens est peu satisfaisant, mais je n'en vois pas de meilleur qu'on puisse substituer à ces deux opinions des interprètes indiens.

V. Sûtra 5. पूर्वोत्तर(ं)तं... — Ce sûtra signifie qu'il y a d'un membre à l'autre solution de continuité : quant à la liaison des mots d'un même membre entre eux, on observe les lois du *sandhi*, mais les lettres initiales et finales du membre en sont affranchies. Il résulte de là que ce système de lecture est, comme nous l'avons dit, un mélange de la *saṁhitâ* et du *pada*.

1° Exemples de modifications initiales, dues au mot précédent, et qui ne se font pas, à la reprise, dans le *krama-pâṭha* : यच्छक्वरीषु । शाक्वरीषु बृहता ।, dans le *pada* यत् । शाक्वरीषु । (*Rig-Véda*, VII, xxxiii, 4) : dans l'intérieur du membre, le श् initial se change en छ्, en vertu de la règle donnée au chapitre IV, 5; à la reprise, en tête du membre suivant, il reprend sa forme naturelle;

मो षु । मो इति मो (voy. plus bas les sûtras relatifs au *parigraha*) । सु (et non षु) त्वा । (VII, xxxii, 1);

[1] Ici इत: n'est pas suivi de षिंचत, dans le manuscrit de Paris, comme il paraît l'être, par suite d'une erreur sans doute, dans le manuscrit de Berlin. (Voyez l'*Upalekha* de M. Pertsch, p. vii, note 4.)

प णः । न (et non ण) इंद्रो । (IX, XLIV, 1); voy. V, 26.

2° Exemples de modifications finales, dues au mot suivant, et qui ne se font pas, à la fin du membre, dans le *krama-pâṭha :* घनेवं वज्रिन् । घनेवेति घना इव । वज्रिञ्छ्रथिहि (I, LXIII, 5): le न् de वज्रिन् reste dental, tandis que, dans l'intérieur du membre, il devient palatal, en vertu de la règle IV, 5;

अग्ने अच्छ । अच्छा वद । (X, CXLI, 1) : la *pluti* prescrite pour l'अ final de अच्छ, VII, 2, se fait dans l'intérieur du second membre, mais non à la fin du premier.

V. Sûtra 6. सर्वं... — Le scoliaste explique यथासंहितं de la manière suivante : यथासंहिताविधाने विहितं. Cf. ch. XI, s. 44.

Exemple : वाजेषु सासहिः । सासहिर्भव । (*Rig-Véda*, III, XXXVII, 6).

VI et VII. Sûtra 7. [illegible] ... — Commentaire : अव-गृह्याणि = द्विखंडानि पूर्वोत्तरपदभूतानि पदानि. — सहेतिकरणानि = इतिक-रणसहितानि. — अनन्यकारितः = आत्मकारितः.

Exemples : 1° Termes sujets à l'*avagraha :* ऋषिभिरीड्यः । ऋषिभिरित्यृषिऽभिः । (*Rig-Véda*, I, 1, 2, dans le *pada* ऋषिऽभिः);

2° Termes suivis d'*iti*, dans le *pada :* इंद्राग्नी अपात् । इंद्राग्नी इतीद्राग्नी (VI, LIX, 6, dans le *pada* इंद्राग्नी इति);

3° Les radicaux *dhaksh, dhuksh,* quand ils perdent leur aspiration (voy. IV, 41) : अनु दक्षि । दक्षि दावने । धक्षीति धक्षि । (II, I, 10); मंद्रिनं दुक्षन् । दुक्षन्वृधे । धुक्षन्निति धुक्षन् । (I, CXXI, 8).

Contre-exemples où ces radicaux ne sont pas sujets au *parigraha,* parce qu'ils conservent leur aspiration : नीचा तं । तं धक्षि । धक्ष्यतसं । (IV, IV, 4); निर्धुक्षन् । धुक्षन्वक्षणाभ्यः (VIII, 1, 17);

4° Termes dont l'initiale est allongée (voy. II, 40-42) : आरैक् (dans le *pada* अरैक्) पंथां। अरैगित्यरैक्। (I, CXIII, 16); आयुंक्तातामश्विना। अयुंक्तातामित्ययुंक्ताताम् (X, XXXV, 6);

5° Termes modifiés par eux-mêmes et sans influence extérieure : सुषुमा यातं। सुसुमेति सुसुम। (I, CXXXVII, 1); वावृधाना शुभः। ववृधानेति ववृधाना। (VIII, V, 11), voy. IX, 17.

Contre-exemple où la modification est produite par une influence extérieure : शक्र एणां (VIII, I, 19). Le *parigraha* ne se fait point, parce que le changement de न् en ण् est dû au र् de शक्रः (voy. V, 28).

Ces divers exemples montrent comment Uvaṭa entend *atikramya.* On fait d'abord la reprise du mot, et c'est après l'avoir joint au mot qui le suit qu'on le répète deux fois, avec insertion de la particule *iti.* Il serait donc peut-être plus exact de traduire : « en sautant, en passant par-dessus [le mot suivant] » (voy. les exemples qui précèdent.)

La particule च, qui suit अंतःपदे au commencement du *çloka* 7, a été omise dans le manuscrit de Paris.

VII. Sûtra 8. बहु०... — Les exemples que donne Uvaṭa prouvent qu'à ses yeux ce sûtra s'applique à tous les termes placés entre plusieurs mots, à tous ceux que l'on saute en vertu du sûtra 3. Je ne crois pas qu'il y ait un autre sens préférable (cf. chap. XI, 13); seulement, si l'on entend ainsi la règle, la mention spéciale de प्लुतादि est inutile dans le sûtra précédent, à moins qu'on ne prenne la conjonction च du sûtra 4 dans le sens de वा, conformément à la seconde opinion citée par Uvaṭa, et qu'on ne rende facultative la partie de la règle relative aux *plutis* initiales.

Exemples : ईयते नराशंसं दैव्यं। नराशंसमिति नराशंसं। चेति च। (IX, LXXXVI, 42); शुनंश्चिच्छेपं निदितं। शुनःशेपमिति शुनःशेपं।

विद्धिति चित् । (V, II, 7) ; नराशंसं पूषणं । नराशंसमिति नराशंसं । वेति वा । (X, LXIV, 3) ; मो षु णः । मो इति मो । स्विति सु । (I, XXXVIII, 6). Dans le dernier exemple, on fait le *parigraha* de मो, parce que c'est, dans le *pada*, un *sahetikaranam*, et celui de सु, parce que c'est un mot placé entre plusieurs mots et sauté dans le *krama*.

VIII. SÛTRA 9. अर्धर्चान्त्यं... — Exemple : मीळ्हुष इति मीळ्हुषे (voy. sûtra 2).

VIII. SÛTRA 10. न... — Exemple : मंहना वरेण्यं (*Rig-Véda,* IX, LXV, 29 ; voy. plus haut, sûtra 3). Le *parigraha* devrait se faire pour *â,* en vertu du sûtra 8.

Contre-exemples : 1° *â* terminant l'hémistiche तनूषा (dans le *pada* तनूषु । आ ।) ; *parigraha* d'*â* : एत्या । (IX, LXV, 30) ;

2° *â* nasalisé (voy. II, 30) : गभीरे आँ उग्रपुत्रे । एत्या । (VIII, LVI, 11) : ici l'*â* est nasalisé, parce qu'il est précédé d'un mot terminé en *e* : गभीरे, et suivi d'une voyelle qui commence un *pâda*.

VIII. SÛTRA 11. प्रत्याद्याय... — Exemple : मंहना वरेण्यं । आ वरेण्यं । (*Rig-Véda,* IX, LXV, 29), déjà cité au sûtra 10.

IX. SÛTRAS 12 et 13. उपस्थितं..... — केवलं......
— सेतिकरणं a exactement la même valeur que सहेतिकरणं, que nous avons vu au *çloka* 6. Uvaṭa cite, comme exemple d'*upasthita,* le *pragrihya* बाहू, qui s'écrit dans le *pada* : बाहू इति. — Emploi cité de *upasthita* et de *sthita,* XI, 31.

IX. SÛTRA 14. तत्... — Le commentaire complète la proposition, en suppléant वक्ता « le récitateur, le lecteur », comme sujet du verbe आह. Exemple : विभावसो इति विभाऽवसो

(*Rig-Véda*, I, XLIV, 10). — Dans cette répétition avec *iti* ou *parigraha*, le premier *vibhâvaso*, placé devant *iti*, est *upasthita;* le second; placé après *iti*, est *sthita;* les deux sont *sthitopasthita*. —.Emploi cité de ce *dvandva*, XI, 31.

X. Sûtra 15. अंदृष्ट ...णं ... — Dans le manuscrit de Paris, le texte a चोदकं; mais la glose चोदकः. — Commentaire : प्रथमे द्वैपदे पूर्वपदस्यांते वर्णो अदृष्टे तस्य प्रदर्शकः चोदकः स्यात्. J'ai donné dans la traduction même du sûtra l'interprétation de cette scolie. — चोदकः परिग्रह इत्यनर्थांतरं. La racine चुद् signifie « exciter, ordonner ». Le mot चोदकः s'applique bien au *parigraha*, dont l'objet est d'exciter l'attention, de l'appeler sur une forme. Nous retrouverons ce terme au chapitre IX, 14. — Au sujet d'*ishṭam*, Uvaṭa ajoute : इष्टवचनादेवास्यानित्यत्वं गम्यते. J'ai aussi tenu compte de cette mention, en traduisant le texte.

Exemples : तन्नः । तदिति तत् । (*Rig-Véda*, I, CVII, 3); तं नः । तमिति तं (ou plutôt तम्) (II, XXXIV, 7); तां त्वां । तामिति ताम् । (I, XLIX, 4). — Je n'ai pas besoin de faire remarquer que les deux derniers exemples ne s'appliqueront pas moins bien à la règle, si, pour suivre plus exactement les lois du *sandhi*, nous remplaçons l'*anusvâra* de तं et de तां par la nasale labiale.

X. Sûtra 16. **समासान्** ... — Commentaire : समासान् = अवगृह्यापि पदानि; पुनर्वचने = परिग्रहस्य द्वितीये वचने; इंगयेत् = अवगृह्णीयात्. Voy. chap. I, 25, note du sûtra 102.

Exemple : पुरोजितीं वः । पुरोजितीतिं पुरःऽजितीं । (IX, CI, 1).

XI. Sûtra 17. **इतिपूर्वेषु** ... — Commentaire : इतिपूर्वेषु पदेषु परिग्रहे क्रियमाणे इतिः पूर्वो येभ्यस्ते इतिपूर्वास्तेषु इतिना संधानं पूर्वैराचार्यैरिष्टं । अस्माकमपि । स्वरिति पदसंहितं स्यात् (Il y a évidem-

ment une faute dans ces derniers mots, et il faut lire, avec le manuscrit 394 de Berlin, cité dans l'*Upalekha*, p. VII, note 11 : स्वरितीदं पदमसंहितं स्यात्, ou changer simplement पदसंहितं en तद- ou एतदसंहितं.) असंहितमिति यथेतिकारान्तो निघातं न प्राप्नुयात्। स्वरितिप्रत्यये तदवग्रहवद्भवेत्। अवग्रहवदिति यथा मात्राकालोऽन्तरं स्यात्। स्व ३ रिति स्वः। (*Rig-Véda*, I, LII, 12). « Pour les mots qui ont *iti* devant eux, quand on fait le *parigraha* (suit la décomposition du possessif *itipûrva*), le *sandhi* avec *iti* (voy. chap. I, la note qui précède le 1er sûtra) est désiré par les anciens maîtres. Et aussi par nous. Que le mot *svaḥ* [qui suit *iti*] ne soit point lié [avec cette particule]. « Non lié » est pour que la fin de la particule *iti* ne prenne pas l'*anudâtta* (इति स्वः, et non इति स्वः). Quant au *svaḥ* qui est suivi d'*iti* [et commence le *parigraha*], qu'on le prononce à la manière de l'*avagraha*. « A la manière de l'*avagraha* » est pour qu'il y ait comme intervalle le temps d'une mesure. (Voy. chap. I, 6, sûtra 28). »

Les manuscrits de Berlin, que M. Pertsch a suivis, donnent, à ce qu'il paraît, असंधानं, au lieu de संधानं. Mais, dans le manuscrit de Paris, ni le texte, ni le commentaire n'ont l'*a* privatif, qui ne se trouve pas davantage dans une citation de cet axiome faite au chap. XI, 16. Je n'ai pas besoin de dire qu'à cause de la leçon qu'il a adoptée, M. Pertsch coupe aussi autrement que nous les mots de la glose अस्माकमपि.

X. Sûtra 18. संधिः... — Comme les hémistiches ne se lient pas non plus dans le *saṁhitâpâṭha*, le scoliaste se demande : « Pourquoi cette défense? De quelle règle pourrait-on conclure cette liaison? » — « Du sûtra 19 », répond-il. केन प्राप्तावयं प्रतिषेध आरभ्यते। दृष्टक्रमत्वात्, etc. (voy. sûtra 19) इति प्राप्तेः.

XI. Sûtra 19. दृष्टक्रमत्वात्.... — Les manuscrits de Berlin ont समयात्, que M. Pertsch a changé avec raison en

समयान्त्. Le manuscrit de Paris a समयान्, sans l'insertion euphonique du त्. — Uvaṭa ajoute हेतोः, pour faire ressortir le sens causal de l'ablatif, qui commence le sûtra. Il construit avec le second hémistiche, si je m'en rapporte à la division qui est dans mon manuscrit, le locatif क्रमे, qui termine le premier. L'instrumental singulier पदेन est expliqué par समयप्राच्यपदेन, « le mot initial du *samaya* », et अतीत्य par समयमतीत्य, « après avoir passé le *samaya* ». — Notre axiome entend par *samaya* les assemblages de mots, tels que certains refrains, etc. que les copistes du *pada*, et parfois de la *saṁhitâ*, omettent dans les manuscrits, en indiquant les lacunes par un petit cercle. Les exemples donneront une idée bien nette de la manière d'écrire ces groupes de mots dans le *krama* :

1° प्रप्रं वः। प्रप्रेति प्रऽप्रं। वस्त्रिष्टुभमिषं मंदद्वीरायेंदवे। (*Rig-Véda*, VIII, LVIII, 1) : le *samaya* est *vas trishṭubham ishaṁ;* il est joint au membre précédent par *vas*, puis réuni en un seul membre avec les deux mots suivants : *mandad-vîraya indave*.

2° योनिंष्ट इंद्र सदंने अकारि। अकारि तमा नृभिः पुरुहूत। (VII, XXIV, 1) : le *samaya* est *akâri tam â;* la liaison se fait de même que dans l'exemple précédent.

Il faut plus de deux mots pour constituer un *samaya*. Ainsi la règle ne s'applique pas à la 2ᵉ stance de l'hymne 24 du 1ᵉʳ *maṇḍala*, bien qu'elle renferme les deux termes अमृतानां मनामहे, qui se lisent déjà à la stance précédente; ce n'est point un *samaya* : दृष्टक्रमत्वादिति हेतुसामान्ये सत्यपि। अग्नेर्वयं प्रथमस्यामृतानामित्येवमादीनामनुदृष्टानां सर्वशः संदध्यादिति तन्नोपपद्यते। कस्मात्। समयसंज्ञाया अभावात्। « Malgré la communauté de la cause exprimée en ces termes : *par la raison que le krama est connu*, la règle qui ordonne de lier complétement ne s'applique pas à des passages tels que : *agner vayaṁ... amritânâm*

(I, xxiv, 2). — Pourquoi? — Parce qu'il n'y a pas dénomination de *samaya.* »

La règle qui fait l'objet de ce sûtra est parfaitement expliquée par M. Pertsch, dans son *Upalekha*, p. 33 et 55.

XIII. Sûtra 20. **नकारस्य**... — 1° *n* changé en *ûshma.* — ऊष्मवद्वृत्तं signifie « manière d'être, forme consistant à être comme un *ûshma* ». Voy. IV, 26-35. — Dans l'*Upalekha* (V, 6), il y a *ûshmavṛittir nakârasya.* — Dans le chap. IV, 35 du *Prâtiçâkhya*, le mot *ûshma* a un sens moins étendu : नकारस्य लोपेरेफोष्मभावे.

Exemples : 1° अभीशूँरिव सारथिः। *parigraha :* अभीशूनिवेत्यभीशून्ऽइव। (*Rig-Véda*, VI, lvii, 6); साह्वांश्चिकित्वान्। *parigraha :* सह्वानिति सह्वान् (voy. chap. IX, 27); विभ्राजमानांश्चमसान्। *parigraha :* विभ्राजमानानिति विभ्राजमानान्। (IV, xxxiii, 6); आवदंस्त्वं। *parigraha :* आवदन्नित्याऽवदंन् (II, xliii, 3); स्वतवाँः पायुः। *parigraha :* स्वतवानिति स्वऽतवान् (IV, ii, 6); अस्माँअस्माँ इत्। *parigraha :* अस्मानस्मानित्यस्मान्ऽअस्मान्। (IV, xxxii, 4).

2° *Pluti* ou allongement. Exemple : मक्षूमक्षू कृणुहि। *parigraha :* मक्षुमक्ष्विति मक्षुऽमक्षु।(III, xxxi, 20) : voy. ch. VII, 2.

3° *Upâcarita* (voy. chap. IV, 14). Exemple : ज्योतिष्कृदसि। *parigraha :* ज्योतिःकृदिति ज्योतिःऽकृत् (I, l, 4).

4° Altération en cérébrale (voyez chapitre V, 10 et 20). Exemple : सुषुमा यातं। *parigraha :* सुसुमेति सुसुम (I, cxxxvii, 1); पितृयाणं द्युमन्। *parigraha :* पितृयानमिति पितृऽयानं। (X, ii, 7).

5° Contraction d'un *pragṛihya* (voy. ch. II, 27). Exemple : दंपतीव। *parigraha :* दंपती इवेति दंपती (II, xxxix, 2).

Contre-exemple montrant que cette règle ne s'applique qu'aux *pragrihyas*: प्रवघ्नीव यः । *parigraha* : प्रवघ्नीवेति प्रवघ्नीऽइव (II, XII, 4).

XIV. Sûtra 21. शौद्धात्तरागमः... — Commentaire : शौद्धात्तराणां संधीनामागमो य ऊः । सोऽपैति परिग्रहे क्रियमाणे ।. (Voy. ch. IV, 37 et 38.)

Exemples : पुरुश्चंद्रं यजतं । *parigraha* : पुरुचंद्रमिति पुरुऽचंद्रं (*Rig-Véda*, V, VIII, 1); वनर्षदो वायवः । *parigraha* : वनसद् इति वनसदः । (X, XLVI, 7.).

XIV. Sûtra 22. न्यायं... — Le commentaire explique न्यायं («propriété», d'où «forme propre») यांति par प्रकृतिं गच्छंति; उत्तरे त्रय: par l'addition de संधय:, et अघोषे par celle de प्रत्यये. — Comme il s'agit particulièrement de la forme que doit prendre le mot devant इति, dans le *parigraha*, le vrai sens de न्यायं यांति est «reviennent à la règle, à la forme régulière». Ainsi, dans le premier exemple que cite le scoliaste, le *r*, substitut du *visarga*, se remplace devant *c*, selon la loi du *sandhi*, par un *ç* palatal.

Ex. : 1° *riphitas* devant des sourdes (voy. ch. IV, 12 et 13): स्वंर्चक्षा रथिरः । *parigraha* : स्वश्चक्षा इति स्वः ऽचक्षाः । (*Rig-Véda*, IX, XLVII, 46), cf. sûtra 17; धूर्षदं वनर्षदं । *parigraha* : धूःसदमिति धूःऽसदं । (X, CXXXII, 7); स्वर्पतिं यत् । *parigraha* : स्वःपतिमिति स्वः पतिं (VIII, LXXXVI, 11);

2° *Duḥ* changé en *dû* (voy. chap. V, 24) : दूणाशं सख्यं । *parigraha* : दुर्नशमिति दुःऽनशं (VI, XLV, 26); जनस्य दूढ्यः । *parigraha* : दुर्ध्य इति दुःऽध्यः । (VIII, XIX, 15); दूळभो रथः । दुर्दभ इति दुःऽदभः । (IV, IX, 8).

3° *svadhitîva* (voy. V, 13) : स्वधितीव रीयते । *parigraha* : स्वधितिरिवेति स्वधितिःऽइव । (V, VII, 8).

Contre-exemple montrant qu'il ne s'agit que des *riphitas* suivis de sourdes. Quand le *r* est devant une sonnante, on ne modifie pas le mot, dans le *parigraha*, devant *iti* : स्वर्जितं महि । *parigraha* : स्वर्जितमिति स्वःऽजितं । (X, CLXVII, 2).

D'autres, comme Uvaṭa nous en avertit, coupent autrement cet axiome : अपरे इदं सूत्रं योगविभागेन वर्णयंति । न्यायं यांत्युत्तरे त्रयः । शौद्धाक्षरागमादुत्तरे त्रयः संधयः प्रकृतिं यांति परिग्रहे क्रियमाणे । कतमे त्रयः । जुघुक्षत इति धक्षधुक्षिप्रवादौ च । न जुगुक्षतः । जुघुक्षत इति जुघुक्षतः । (VIII, XXXI, 7; voy. plus haut, note du sûtra 7, les exemples relatifs à धक्ष् et à धुक्ष्)..... । योगविभागादृते परिग्रहे एतेषां प्रकृतिभावो न सिध्यति । योगविभागे ह्यसति उत्तरे त्रय इति ग्रहणमनर्थकं भवति । रिफितान्यूष्मणो ऽघोषे दूभावः स्वधितीव चेति यथोक्तमेवेति ।. « D'autres expliquent différemment ce sûtra, en coupant la construction (et entendent) : les trois derniers retournent à la forme régulière, [c'est-à-dire] les trois derniers *sandhis* [du chapitre IV, enseignés] à la suite [des sûtras qui traitent] de l'insertion d'une lettre dans les *çauddhâksharas*, reviennent à l'état naturel, quand le *parigraha* se fait. — Quels [sont ces] trois ? — *Jughukshataḥ* et les thèmes *dhaksh*, *dhuksh*. (Suivent les exemples.) Sans la coupe de la construction, le retour à la forme régulière de ces mots-là, dans le *parigraha*, n'est enseigné [par aucune règle]. Car s'il n'y a pas coupe de la construction, l'expression : « les trois autres » est [inutile et] sans objet. [Le reste du sûtra] *riphitâni*, etc. a le sens qui a été dit [dans la glose qui précède cette nouvelle explication]. » Le sens de ce long développement est facile à saisir. D'autres interprètes, dont l'opinion est peut-être préférable, coupent autrement la phrase. Ils détachent les mots उत्तरे त्रयः des mots qui suivent, et les appli-

quent à *jughukshataḥ*, etc. ils rendent ainsi la règle plus complète.

CHAPITRE XI (lecture II, chap. v).

(TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE.)

KRAMAPÂṬHA (suite). — Raisons des règles et des procédés exposés dans le chapitre précédent. — Observations critiques. — Opinions et théories diverses. — Éloge du *kramapâṭha* et réfutation des critiques dont il est l'objet.

*थार्थ्यलोपेन यदाह स क्रमः समानकालं पदसंहितं द्वयोः।
अथो बहूनामविलोपकारणाः परैरवस्यत्यतिगम्य कानिचित् ॥ १ ॥

अ[illegible]योनि यत्तदानुनासिक्यभयादतीयते।
नतं च पूर्वेण परस्य कारणं नतेः परस्योभयहेतुसंग्रहात् ॥ २ ॥

परीत इत्युत्तरमेतयोर्द्वयोः परं हि पूर्वो नमतीत्यतीयते।
ततोऽपरे संध्यमवेक्ष्य कारणं तदर्थजं द्विक्रममत्र कुर्वते ॥ ३ ॥

तमः परं रेफनिमित्तसंशयात्तथावस्त्येतदपोह्यते पदं।
अदो पितो सो चिदुषर्वसूयवो न धक्षिधुक्षीत्यपि चातियंति किं ॥ ४ ॥

स्वसारमित्येतदपोद्यते पदं परः सकारोपजनोऽस्कृतेति च।
निरस्कृतेति क्युपसर्गकारितस्तदन्वयादाचरितं पंचभिः। ५।
सहेति चेमेति च स्वरसंहितं गुणागमादेतनभावि चेतन।
पदं च चास्कंभचिदित्यतः परं प्लुतादि चैतानि निमित्त-
[संशयात् ॥ ६ ॥

अभिक्रमं पूर्वनिमित्तमानिनास्त्विषूत्तमेष्वाहुरनंतरं हि
[तत्।

अनंतरं त्वेव चतुर्थस्वरयोः परं कथं तत्र च न ह्यभिक्रमं
[॥ ७ ॥

अनानुपूर्व्ये पदसंध्यदर्शनात्पदव्यवेतं च पदव्यवायि च।
ततोऽपरे द्विक्रममाहुराश्रयात्क्रताविलुप्तात्र हि वर्णसंहि-
[ता ॥ ८ ॥

पदानुपूर्व्येण सपूर्व आ ततस्ततो व्यवेतं च सह व्यवायि
[च।

ततो निराहेतरयोश्च ते पदे ततोऽव्यवेतेन परस्य संहिता
[॥ ९ ॥

अनंतरे त्रिक्रमकारणे यदि त्रिभिश्च गार्ग्यः पुनरेव च
[त्रिभिः।

त्रिसंगमे पंचभिरार्ष्यनुग्रहश्चतुःक्रमस्त्वाचरितोऽत्र शा-
[कलैः॥ १० ॥

अलोपभावादपरे बहुक्रमं प्रति स्वमार्षीति न कुर्वते
[क्वचित् ।
असर्वशस्तिप्रभृतिष्वनेकशः स्मरंति संख्यानियमेन शा-
[कलं ॥ ११ ॥
अथावने पूर्वविधानमाचरेद्यथापदं संधिमपेतहेतुषु ।
अथो पदाभ्यां समयं पदेन च क्रमेष्ववस्येदतिगम्य संदधत्
[॥ १२ ॥
सहेतिकाराणि समाससंतभाग्बहुक्रमे मध्यगतानि यानि
[च ।
तृतीयतां गच्छति यस्य सोष्मवाननन्ययोगं विकृतं प्लुतादि
[च ॥ १३ ॥
अतीत्य तेषां पदतां प्रदर्शयेत्कृते तु गार्ग्यस्य पुनस्त्य-
[भिक्रमे ।
अदृष्टवर्णे प्रथमे प्रदर्शनं स्मरंति तत्त्वत्र निराह चोदकः
[॥ १४ ॥
पदं यदा केवलमाह सा स्थितिर्यदेतिकारांतमुपस्थितं
[तदा ।
अथो विपर्यस्य समस्य चाह ते यदा स्थितोपस्थितमाच-
[रंत्युत ॥ १५ ॥
पुनर्ब्रुवंस्तत्र समासमिंगयेत्स्वरित्यतोऽन्येषु च संधिमा-
[चरेत् ।

अवग्रहस्येव हि कालधारणा परिग्रहेऽस्तीत्युपधेत्यनु-
[स्मृता ॥ १६ ॥

अभिक्रमेतोभयतोऽनुसंहितं ततोऽस्य पश्चात्पदतां प्रद-
[र्शयेत् ।
यथापदं चान्यतरेण संदधत्त्रिषूत्तमेष्वेंतदलोपसंभवात्
[॥ १७ ॥

अरक्तसंधेऽत्यपबाध्यते पदं पुनस्तदुक्त्वाध्यवसाय पूर्ववत् ।
तथा यदृच्छोपनते बहुक्रमे क्रमेत तस्यैकपदानि निःसृ-
[जन् ॥ १८ ॥

नकारलोपोष्मभावमानयेदपेतरागां प्रकृतिं परिग्रहे ।
नतिं प्लुतोपाचरिते च यत्र च प्रगृह्यमेकीभवति स्वरोदयं
[॥ १९ ॥

प्रवादिनो दृणाशदृढ्यदृळ्भा न्परेष्वघोषेषु च रेफमूष्मणः ।
महाप्रदेशं स्वधितीव चानयेन्मुदेच्च शौद्धाक्षरसंध्यमागमं
[॥ २० ॥

अभिक्रमे पूर्वविधानमाचरेत्पुनर्ब्रुवंस्तूत्तरकारितं क्रमे ।
विकारमन्यद्यदतोऽनुसंहितं तदाचरेदंतगताद्ययोस्तु न
[॥ २१ ॥

सहाद्यथासंहितमेषु वाचरेत्पुनर्विवक्षन्पदमप्यसंदधत् ।
परिग्रहे संधिषु कारणान्वयादविक्रमं त्वूष्मसु चोष्मसंधिषु
[॥ २२ ॥

मानकालावसमानकारणावनंतरौ वा यदि सन्निग-
[च्छतः ।

पदस्य दोषावथ द्वेत्वसंग्रहे नियुक्तमार्ष्यन्यतरेण लुप्यते
[॥ २३ ॥

मकारलोपे विकृतस्वरोपधे तृतीयभावे प्रथमस्य च ध्रुवं ।
विपर्ययो वेतरथाभ्युपेयुषां तथोभयेषामनुनासिकोदये
[॥ २४ ॥

अथौ नतेनोपहिते ऽनुनासिके तथाक्षरस्य क्रम एकपा-
[तिनः ।

न चात्र पूर्वः स्वरितेन संहितां लभेत तस्मिन्नियतस्व-
[रोदये ॥ २५ ॥

यदा च गच्छत्यनुदात्तमक्षरं वशं पदादेरुदयस्य तेन च ।
उदात्तपूर्वे नियतस्वरोदये परो विलोपो ऽनियतो यदावरः
[॥ २६ ॥

स्वरैकदेशं स्वरितस्य चोत्तरं यदा निहन्यादनिमित्तमक्षरं ।
उदात्तपूर्वो ऽप्यनुदात्तसंगमो यदा स्वरौ द्वौ लभते ऽपि
[वा बहून् ॥ २७ ॥

यथा प्रकम्पे स्वरवर्णसंहिते तयोस्तयोरक्षरवर्णयोस्तथा ।
अदर्शने ऽनार्ष्यविलोप उच्यते क्रमेष्वनार्षं ब्रुवते ऽपरे स्वरं
[॥ २८ ॥

अदृष्टमार्ष्यां यदि दृश्यते क्रमे विलोपमेवं ब्रुवतेऽपरे
[तथा ।

सकारणान्यार्षविलोपविक्रमः क्रमेण युक्तोऽपि बहूनि
[संदधत् ॥ २९ ॥

पदं पदांतश्च यदा न गच्छति स्वरावसानं स तु योऽत्र
[युज्यते ।

तदानुरूपं लभते निराकृतं न चेन्निरालोपनिवृत्य तत्पदं
| ॥ ३० ॥

स्थितस्थितोपस्थितयोः दृश्यते पदं यथावद..पवच्छुप-
[स्थिते ।

क्वचित्स्थितौ चैवमतोऽधि शाकलाः क्रमे स्थितोपस्थि-
[तमाचरंत्युत ॥ ३१ ॥

क्रमेत सर्वाणि पदानि निर्ब्रुवन्निति स्मरंत्याचरितं तु नो-
[त्क्रमेत् ।

क्रमस्य वर्त्म स्मृतिसंभवौ ब्रुवन्समादिमस्यान्वितराणि
[कीर्तयेत् ॥ ३२ ॥

यथोपदिष्टं क्रमशास्त्रमादितः पुनः पृथक्तैर्विविधैर्न सा-
[धुवत् ।

इति प्र बाभ्रव्य उवाच च क्रमं क्रमप्रवक्ता प्रथमं शशंस
| च ॥ ३३ ॥

क्रमेण नार्थः पदसंहिताविदः पुराप्रसिद्धाश्रयपूर्वसिद्धि-
[भिः ।
अकृत्स्नसिद्धश्च न चान्यसाधको न चोदयापायकरो न च
[श्रुतः ॥ ३४ ॥
असिध्यतः सिद्धिविपर्ययो यदि प्रसिध्यतोऽसिद्धिविप-
[र्ययस्तथा ।
सदापवादेषु च सत्सु न क्रमः प्रदेशशास्त्रेषु भवत्यनर्थकः
[॥ ३५ ॥
विपर्ययाच्छास्त्रसमाधिदर्शनात्पुराप्रसिद्धेरुभयोरनाश्र-
[यात् ।
समभ्युपेयाद्बहुभिश्च साधुभिः श्रुतेश्च सन्मानकरः क्रमो
[ऽर्थवान् ॥ ३६ ॥
ऋते न च द्वेपदसंहितास्वरो प्रसिध्यतः पारणकर्म चो-
[त्तमं ।
क्रमादतोऽप्यृग्यजुषां च वृंहणं पदैः स्वरैश्चाध्ययनं तथा
[त्रिभिः ॥ ३७ ॥

TRADUCTION.

1. Le *krama* [est] ce que [le lecteur] récite, sans rompre la *saṁhitâ*, et avec une égale durée, en combinant les mots deux à deux. — [Il y a] aussi [un *krama*] de plus de deux [mots], sans solution de la *saṁhitâ*,

[où,] sautant certains [mots, l'on] termine [le membre] par ceux qui les suivent. —

2. Une [particule] d'une seule syllabe, sans consonne, et non diphthongue, est passée [dans le *krama*], par crainte de la nasalisation; — et [de même] un [mot] altéré par un [mot] précédent, et [devenant] cause [à son tour] de l'altération d'un [mot] suivant, [est sauté dans le *krama*,] pour réunir la double cause [de l'altération] du dernier. —

3. Le second des deux [mots] *pari itaḥ* est sauté, parce que [c'est] le premier [à savoir *pari*, qui, quoique séparé,] altère le mot qui suit [*itaḥ*, à savoir *siñcata*]. — Des [maîtres] autres que ceux [qui donnent cette règle], considérant la cause [d'altération] qui résulte du *sandhi*, [c'est-à-dire regardant comme principe du *sh* de *siñcata*, l'*o* irrégulier de *ito*,] font ici, par suite de cela, le *krama* [ordinaire] de deux [mots.] —

4. Le mot *âvar*, qui est suivi de *tamaḥ*, est également excepté, par suite du doute relatif à la cause qui produit le *r*. — Pourquoi ne passent-ils pas également [les *sandhis* non moins irréguliers] *ado pito*, *so cit*, *ushar vasûyavaḥ*, et aussi les [thèmes] *dhaksh*, *dhuksh*? —

5. [Dans *nir u svasâram askṛita*,] le mot *svasâram* est excepté, ainsi que le [mot] suivant *askṛita* [pour *akṛita*], parce qu'il a une insertion de *s*, et comme *niḥ* est ici préfixe d'*askṛita*, la pratique [des maîtres est que le membre], vu l'addition de ce mot, [soit composé] de cinq. —

6. [On passe] également *îm*, accompagné d'*iti* [et perdant le *m*], et *â*, accompagné de l'*anunâsika*, et *itana*, devenu *etana*, par l'accession du *guṇa*, et le mot qui suit *câṣkambha cit* [, à savoir *kambhanena*], et [tout mot] qui a l'initiale allongée: ces [divers mots ne peuvent terminer le membre], à cause du doute relatif à la cause [de l'altération]. —

7. Ceux qui pensent que l'altération est due au mot antécédent, veulent que, pour les trois derniers [*sandhis* qui précèdent], le membre soit [régulièrement] de deux [mots], parce que cet [antécédent] vient immédiatement avant [l'altération qu'il cause]. — Mais pour la quatrième et la sixième [des exceptions, énumérées à partir du *çloka* 2], c'est aussi un [mot] immédiatement voisin [qui est cause de l'altération, à savoir le mot] suivant. Pourquoi donc ne [fait-on] pas là aussi la coupe de deux [mots]? —

8. Pour la tmèse, [on passe] le mot coupé et le mot qui coupe [et ils ne peuvent pas clore le membre], parce qu'on ne voit pas le *sandhi* de ces mots. — D'autres [maîtres] veulent que [pour les tmèses], la coupe soit de deux [mots], conformément à la règle, parce qu'ici la combinaison des lettres se fait sans solution [de continuité]. —

9. Quand [la tmèse ne commence pas l'hémistiche et] a des mots antécédents, [on les prononce deux à deux,] selon la succession des mots, jusque-là [à savoir jusqu'à la tmèse]; ensuite [on prononce] le mot coupé et le mot qui coupe [, avec l'antécédent et le suivant]. — Puis on répète ces deux mots

[avec *iti* intercalé, on fait de même] pour les deux autres tmèses [qui n'ont pas de mots antécédents et commencent l'hémistiche]. Ensuite il y a combinaison du mot non coupé [c'est-à-dire de celui qui suit la tmèse] avec le mot suivant. —

10. S'il y a [deux mots] immédiatement unis qui produisent un *krama* de trois [mots], Gârgya [est d'avis qu'on fasse le *krama*] avec trois [mots], puis [il veut que le membre suivant soit] encore de trois [mots]. — Quand il y a réunion de trois [mots à joindre ensemble, quelques maîtres veulent que] la liaison successive de la *sam̃hitâ* [soit] de cinq [mots, en un seul membre]. — Mais les disciples de Çâkalya font, dans ce cas, un *krama* de quatre mots. —

11. D'autres, sans rompre [pour cela le *sandhi*], ne font nulle part de *krama* de plus de deux mots, disant : le *sandhi* [de chaque mot a lieu] avec son [voisin]. — [Cela ne s'applique] pas partout. [Les maîtres,] en grand nombre, mentionnent, par un précepte énumératif, la règle çâkalyenne, [relative] à [des membres de] trois [mots] et plus. —

12. Quand il n'y a pas mélange [de mots exerçant une influence phonique], il faut observer la règle précédemment établie [c'est-à-dire faire les coupes de deux en deux mots]. — [Qu'on fasse] le *sandhi* selon le mot [, selon la forme propre et primitive du mot], quand les causes [d'altération] ont disparu. —

Dans les membres du *krama*, on doit, sautant le *samaya* [ou assemblage de mots déjà connu], clore

[le membre], en combinant [ce *samaya*] avec les deux mots [suivants] et, au moyen de [son premier] mot [, avec le membre précédent]. —

13. Les mots accompagnés d'*iti* [dans le *pada-pâṭha*], les composés, les mots qui terminent [l'hémistiche, et ceux qui, dans un *krama* de plus de deux mots, sont insérés au milieu, ceux dont l'aspirée se change en la troisième [de l'ordre], ceux qui sont modifiés sans liaison avec un autre [mot, c'est-à-dire par eux-mêmes], et les mots qui ont l'initiale allongée :

14. Après avoir sauté [ces mots-là, et les avoir combinés avec le mot suivant], qu'on montre [au moyen du *parigraha*] leur état de mot [, c'est-à-dire leur forme propre et primitive]. — Et [si l'on suit l'opinion] de Gârgya (XI, 10), [qu'on fasse de même le *parigraha*], après les deux membres de trois [mots]. — Lorsque le membre initial du *krama* [à savoir le premier de l'hémistiche] a une lettre non vue, [les maîtres] veulent qu'on la montre ; or, c'est le *parigraha* qui la prononce. —

15. Quand on dit un mot seul [, non suivi d'*iti*], c'est la *sthiti* ou position [c'est-à-dire on l'appelle *sthita*, « placé »]. — Lorsqu'il a à la fin *iti* [, c'est-à-dire qu'il en est suivi], alors [on le nomme] *upasthita* [« suivi » ou « placé auprès »]. — Mais lorsqu'on prononce ces [deux mots], en renversant l'ordre [observé ici, c'est-à-dire, d'abord l'*upasthita*, puis le *sthita*], et en les combinant ensemble, alors ils enseignent [que cette combinaison se nomme] *sthitopasthita*. —

16. Qu'il coupe le composé, en le répétant [après *iti*]. — Qu'il fasse [dans le *parigraha*] le *sandhi* [avec *iti*] des mots, autres que *svaḥ* [, qui suivent cette particule]. [Quant à *svaḥ*, les Çâkalyens] enseignent qu'il a dans le *parigraha*, comme antécédent d'*iti*, un prolongement de temps [, à savoir une quantité,] égale à [celle de] l'*avagraha*. —

17. [Ou bien] qu'il fasse le *krama* des deux côtés, de manière à produire un *sandhi* continu [, en laissant au mot sa forme irrégulière]; puis qu'il montre ensuite [au moyen du *parigraha*] la forme propre du mot. [Ou bien] encore qu'il lie [le mot irrégulier], selon sa forme propre, avec l'un ou l'autre [des mots voisins, soit l'antécédent, soit le suivant. Cela se fait] pour les trois derniers [mots ou espèces de mots, énumérés au *çl.* 6, ou selon d'autres au *çl.* 13], pour qu'il n'y ait pas séparation [du mot altéré et du mot altérant, quel qu'il soit]. —

18. Le mot *â*, non nasalisé, est excepté [du *parigraha*]. Qu'on le répète et qu'on termine le membre [par le mot suivant], comme [il a été enseigné] plus haut [c'est-à-dire d'après la règle générale du *krama*]. — De même [pour montrer la nature propre des mots], dans un *krama* de plus de deux mots, abandonné à la fantaisie [, c'est-à-dire qui n'est soumis à aucune des règles données], on peut procéder en détachant les mots un à un. —

19. Qu'on ramène à sa nature propre [, avant et après *iti*], dans le *parigraha*, en supprimant la coloration [c'est-à-dire l'*anunâsika* et les modifications

qu'il accompagne], le mot qui a subi [dans la *saṁhitâ*] le retranchement de *n*, l'addition d'un *ûshma* ou d'un *r*; — et de même l'altération [en cérébrale], — la syllabe allongée, l'*upâcarita*, — et [le *sandhi*] où un *pragṛihya*, suivi d'une voyelle, se contracte [avec elle]; — .

20. Les thèmes *dûṇâça*, *dûḍhya*, *dûḷabha*, — et le *r* remplaçant un *ûshma* devant des sourdes; — et le mot qui occupe une grande place [dans les *çâstras*, à savoir] *svadhitîva*; — et qu'on écarte la lettre intercalée, née du *sandhi* de syllabes pures. —

21. Que l'on applique, dans l'*abhikrama* [, c'est-à-dire quand on prononce le mot pour la première fois], la règle du mot précédent [, c'est-à-dire qu'on dise le mot avec les altérations que peut causer le mot précédent]; mais, en le répétant, dans le *krama* [dans la reprise], [qu'on fasse] les changements produits par le mot suivant. [Tout mot] autre que ceux-là [, c'est-à-dire tout mot altéré par lui-même et non par l'influence de l'antécédent ou du conséquent] doit se prononcer conformément au *saṁhitâpâṭha*. Mais cette règle ne s'applique pas au mot de la fin ni au mot du commencement [de l'hémistiche, parce qu'il n'y a pas de reprise pour eux]. —

22. Pour ces [mots et catégories de mots énumérés dans les *çl.* 19 et 20], on peut aussi procéder une fois, dans le *parigraha*, [avant *iti*,] conformément à la *saṁhitâ*, mais en répétant ensuite le mot [après *iti*], sans faire de *sandhi*. C'est parce que la cause qui donne lieu aux *sandhis* suit [dans le *pa-*

rigraha, s'y trouve avec son effet, qu'on y fait ainsi une fois le *sandhi*]. — Dans les *sandhis* d'*ûshmas*, formés de deux *ûshmas*, [qu'on ne rétablisse] pas le *visarga* [avant *iti*]. —

23. Si deux altérations d'un mot qui n'ont pas la même cause vont ensemble, soit simultanées, soit immédiatement rapprochées, sans qu'il y ait réunion des causes [en un seul membre, au moyen d'un *bahukrama*, donnant lieu à un *parigraha*], alors la *saṁhitâ* doit obligatoirement se dissoudre par l'un ou par l'autre [énoncé, à savoir par le premier ou par la reprise]; —

24. De même aussi, nécessairement, quand il y a un retranchement de *m*, précédé d'une voyelle altérée, et quand une consonne première [d'un ordre de *sparças*] passe à l'état de troisième. — Ou bien le contraire a lieu [, à savoir le retour d'une première à l'état de troisième], pour ceux qui suivent l'autre opinion [, celle de Gârgya]; — et pour les deux [écoles, une telle dissolution du *sandhi* a lieu], quand [une première ou une troisième] est suivie d'une nasale [et est altérée par elle]; —

25. Et aussi pour une nasale précédée d'une [consonne] altérée [en cérébrale]. — Semblable est le *krama* d'une syllabe qui se fond en une seule [avec la suivante]; — dans ce *krama* [ainsi fait], l'accent qui précède [la syllabe fondue en une seule avec la suivante] ne doit pas prendre le *sandhi* avec le *svarita*, quand cette [syllabe fondue] est suivie d'un accent bas [, à savoir d'un *anudâtta*]. —

26. Et lorsqu'une syllabe *anudâtta* entre dans la dépendance d'une initiale suivante [qui est *udâtta*], [on rompt] aussi [le *sandhi* qui a lieu] avec cette [syllabe conséquente]. — Quand [la contraction] a pour premier élément un *udâtta* et pour second un *anudâtta,* la solution [du *sandhi* est] postérieure [, c'est-à-dire se fait dans la reprise avec le mot suivant]; quand [le second élément est] *udâtta,* [elle est] antérieure [, c'est-à-dire se fait dans le premier énoncé, avec le mot précédent]. —

27. Quand la portion postérieure d'accent d'un *svarita* est prononcée bas [c'est-à-dire avec le ton de l'*anudâtta,* parce qu'elle est suivie d'un *udâtta*], [alors on résout le *sandhi* dans le premier énoncé, où] la syllabe n'est plus accompagnée du principe [d'altération de son accent, lequel principe est l'initiale *udâtta* du mot suivant]. — Quand un assemblage de syllabes *anudâttas* précédé d'un *udâtta* [et aussi d'un *svarita*], prend deux accents ou même plus [, on résout le *sandhi* dans le premier ou le second énoncé]. —

28. Quand on ne voit pas [dans le *krama* ordinaire] les deux *sandhis* d'accents ou de lettres de telles ou telles syllabes ou lettres, [quand on ne les voit pas, dis-je,] tels qu'ils sont prescrits [par les règles], il n'y a pas lieu [pour cela] à la non solution du *sandhi.* D'autres [maîtres] disent l'accent, dans les membres du *krama*, non combiné d'après les règles de la *saṁhitâ.* —

29. Si l'on voit dans le *krama* [, en faisant les coupes ordinaires, des particularités phoniques] qui

ne se voient pas dans la *saṁhitâ*, [alors d'autres maîtres], pour ce cas, prescrivent la coupe de la façon suivante : un membre à part, joint au *krama*, et ne rompant pas le *sandhi*, et réunissant, même plusieurs mots, joints à leurs causes [d'altération]. —

30. Quand un mot n'arrive pas à [avoir] son accent, et une fin de mot à clore [un membre], mais que c'est [la fin du terme] combiné là [avec lui qui le clôt], alors ce mot a sa forme propre exclue [du *krama*], à moins qu'on ne le dise à part [sous forme de *parigraha*], en le répétant après [le membre]. —

31. Le mot se voit tel qu'il est [, c'est-à-dire sous sa forme propre], dans la *sthiti* [, c'est-à-dire quand il est prononcé sans *iti* dans le *krama*,] et dans le *sthitopasthita* [ou *parigraha*]; car dans l'*upasthita* [, c'est-à-dire quand il est suivi d'*iti*, il paraît] avec un retranchement, et quelquefois de même dans la *sthiti* : c'est pour cela que les Çâkalyens pratiquent, dans le *krama*, le *sthitopasthita* [ou *parigraha*]. —

32. Ils disent : « Que [le lecteur] fasse le *krama*, en reprenant tous les mots [au moyen du *parigraha*]. » — Mais qu'il ne transgresse pas la règle traditionnelle [de l'école]. Disant la méthode du *krama* [, laquelle consiste dans] la *smṛiti* [les préceptes du *çâstra*] et la nature originelle [des mots], qu'il applique dans sa récitation les autres [prescriptions], en vue de la perfection de ce [*krama* et de la conciliation des diverses règles]. —

33. La bonne méthode [est de faire] comme

[a été] enseigné, au commencement, le *çâstra* du *krama*, mais non comme disent, chacun à sa façon, les divers [maîtres]. — Ainsi le fils de Babhru [, à savoir Pañcâla], le premier auteur du *krama*, a d'abord enseigné cette méthode [à ses disciples] et l'a louée [pour son utilité]. —

34. Le *kramapâṭha* [, objecte-t-on,] est sans objet pour qui connaît le *pada* et la *sam̃hitâ*, vu que ses effets sont postérieurs à [ces deux autres méthodes,] auxquelles il doit son origine, et non connus anciennement. Il n'est pas produit complet [, mais moitié une chose, moitié une autre], il n'effectue pas autre chose [que le *pada* et la *sam̃hitâ*], n'ajoute ni ne retranche rien; [enfin] il n'est pas révélé [dans les livres saints]. —

35. [A cela on peut répondre d'abord : l'objection se contredit elle-même;] si, pour une chose inefficace, il y a le contraire d'effet, d'autre part, pour [toute] chose efficace, il y a le contraire de non-effet. — [Puis] les *çâstras* qui montrent [les faits du langage] renfermant des exceptions, le *krama* [qui rend attentif à ces exceptions, au moyen du *bahukrama*, du *parigraha*, etc.] n'est pas sans objet. —

36. Le *krama* [est une méthode bonne et] utile par ce contraire [que nous venons de dire], puis parce qu'il met d'accord les [prescriptions diverses des] *çâstras*, qu'il est anciennement connu, qu'il ne se réfère pas aux deux autres [méthodes, de manière à n'avoir rien de distinct d'elles], parce que beaucoup de bons maîtres se sont accordés à y re-

courir, enfin parce qu'il fait autorité en vertu de la révélation. —

37. Et sans [le *krama*], le *sandhi* et l'accentuation par groupes de deux mots ne peuvent se faire. C'est le meilleur des modes de lecture. — Aussi le *krama* est-il la conservation des *Riks* et des *Yajuḥ*, par les mots et les accents. Ainsi la lecture du [Véda se fait] par trois méthodes.

NOTES.

1. Sûtra 1. अथ... — Commentaire : आर्ष्याः = संहिताया (अलोपेन); समानकालं = तुल्यकालं. — La 3e personne आह est expliquée par l'addition du sujet वक्ता, que nous avons déjà vu dans une des gloses du chapitre précédent. — स क्रमः indique le sujet du chapitre : अधिकृतो वेदितव्यः.

Uvaṭa fait remarquer que le sûtra dit : « combinaison de deux mots égale en durée », pour distinguer ce *krama* des mots du *varṇakrama* ou *krama* des lettres dont traite le chapitre VI : स्वरानुस्वरोपहितो द्विरुच्यते संयोगादिः स क्रम (VI, 1) इति मा भूत्. — Par cette égalité de durée, il faut entendre sans doute qu'on met le même temps dans le *krama* à prononcer chaque mot en particulier, abstraction faite de la répétition, que dans la *saṁhitâ*.

Le scoliaste analyse पदसंहितं comme un *dvandva : ते च पदे तयोश्च संहिता*, d'où l'on pourrait déduire un sens, préférable peut-être à celui que rend ma traduction : le *krama* combine le *pada* et la *saṁhitâ;* les mots y sont dits tour à tour d'après les deux méthodes. Dans le texte même du sûtra, le manuscrit de Paris porte पदं संहितं en deux mots ; mais dans le commentaire, le composé पदसंहितं est répété plusieurs fois, et c'est aussi la leçon des manuscrits de Berlin (voy. l'*Upalekha* de

M. Pertsch, p. VIII, et cf. p. V). — Je n'ai pas traduit la particule de transition अथ; elle sert sans doute à marquer que ce chapitre se rattache étroitement au précédent, qu'il traite et développe le même sujet; on pourrait aussi peut-être la considérer comme un corrélatif de अथो, qui commence le vers suivant.

Exemple de *kr̥ama :* अग्निमीळे । ईळे पुरोहितं । (*Rig-Véda*, I, 1, 1

I. Sûtra 2. अथो... — M. Pertsch lit अबह्वनां et अवस्यंति. Je préfère les leçons du manuscrit de Paris (अपि बह्वनां, dans le commentaire). — La règle que contient cet axiome sera expliquée dans la suite; elle résume plusieurs des sûtras suivants, et Uvaṭa nous dit qu'il citera plus loin les exemples des mots que l'on saute (तानि पदान्युत्तरत्रोदाहरिष्यामः). Le chapitre précédent (au sûtra 3) nous a d'ailleurs déjà donné des détails circonstanciés sur les mots que l'on saute. — Le substantif क्रमः désigne, soit la méthode du *kramapâṭha*, soit les membres mêmes du *krama;* ce dernier sens est celui que le mot a le plus ordinairement dans ces deux chapitres (voy. Pertsch, *Upalekha*, p. 23). — Nous avons déjà vu अथो au chapitre IV, 17 et V, 17, et nous le retrouverons au chapitre XV, 11. Dans ce dernier endroit, le scoliaste le traduit par वा; dans les autres, par अपि ou अपि च.

II. Sûtra 3. अपृक्तं (X, s. 3)... — Sur अपृक्त (=अव्यंजन), voy. chap. I, 19. — अद्वियोनि = असंध्यक्षरं, voy. chap. I, 1. La métaphore « ayant une double matrice (cf. II, 11) » désigne la particule *o* (= *a* + *u*). On saute ces particules, pour éviter que, devenant finales, elles ne se nasalisent, conformément à l'opinion exprimée au chapitre I, 19, où le scoliaste nous renvoie. Les exemples cités sont ceux que nous avons donnés dans la note du sûtra 3, 1°, du chapitre précédent.

Contre-exemples : 1° Il faut que ce soit une simple voyelle;

ainsi la règle ne s'applique point à *âḥ* : दुहितुराः, dans le *pada* : दुहितुः । आः । (*Rig-Véda*, X, LXI, 5);

2° La particule *o* fait exception. Voy. ch. X, sûtra 3, 1°.

Uvaṭa fait remarquer que le mot एकाक्षरं, servant d'épithète à पदं sous-entendu, empêche d'appliquer la règle à une syllabe voyelle qui ne serait pas un mot : एकाक्षरग्रहणं पदविशेषणं । अपृक्तमेकाक्षरं पदमनवसानीयमिति । इतरथा ह्यक्षरं विशेष्येत । अपृक्तमद्वियोनि यदक्षरं तदंतमनवसानीयमिति. Et quel mal y aurait-il à cela? ajoute le commentaire. अत्र को दोषः. Il en résulterait, répond-il, qu'on ne finirait pas le membre, par exemple, à l'*u* du passage que voici [, *u* qui n'est pas un mot, et doit être par conséquent final] : प्रमीध्वमधिगा ३ उ इति । अवसानं न स्यात्. Relativement à cet exemple, qui se trouve en partie dans une citation du commentaire de M. Böhtlingk sur Pâṇini, VII, III, 95, p. 339, voy. la remarque faite au sujet d'une décomposition de diphthongue, dans le Dictionnaire de MM. Böhtlingk et Roth, t. I, p. 861.

II. Sûtra 4. नतं (X, s. 3)... — Uvaṭa explique bien la fin du sûtra : किंकारणं. « Pourquoi [saute-t-on ce mot et ne peut-il être final]? » परस्योभयहेतुसंग्रहार्थं । मो षु णं इत्यत्र स्वबह्वक्षरेणेति नामिनिमित्तं षत्वं । षु णं इत्यत्र नते सु स्मेति षत्वनिमित्तं णत्वं । नाम्यभावे षत्वं न स्यात् । षत्वाभावे णत्वं नेति ।. « Pour réunir la double cause de l'altération du mot suivant. Dans *mo shu ṇaḥ* (*Rig-Véda*, I, XXXVIII, 6), le changement en *sh* a pour cause occasionnelle la voyelle altérante (*o*), en vertu de l'axiome *su abahvaksharena* (chap. V, 2). Dans *shu ṇaḥ*, le changement en *ṇ* a pour cause le changement en *sh* [du *s* de *su*], en vertu de l'axiome *nate su sma* (chap. V, 26). S'il n'y avait pas une voyelle altérante [, la finale de *mo*], il n'y aurait pas changement en *sh*; et s'il n'y avait pas changement en *sh*, il n'y aurait pas changement en *ṇ* ».

Autre exemple : आसु ष्मां णः (VI, XLIV, 18).

III. Sûtra 5. परि (X, s. 3).... — J'ai inséré dans ma traduction, pour la rendre intelligible, les explications du commentaire : अनवसानीयात्परं सिंचतेति पदं व्यवहितमपि पूर्वं परीति पदं नमतीति. — Dans le texte du sûtra, *iti* termine la proposition qui donne la raison de la règle; c'est une tournure fort usitée.

Exemple : परीतो षिंचत (*Rig-Véda*, IX, cvii, 1). (Voy. ch. V, 7.)

III. Sûtra 6. ततः... M. Pertsch, d'après les manuscrits de Berlin, donne अपेक्ष्य pour अवेक्ष्य. — Commentaire : ततः तेभ्यः परे आचार्या अस्यामवस्थायां संधिजं कारणमवेक्ष्य । किं कारणं । इतो षिंचतेति ओत्वनिपातनं । तदर्थजमेव षत्वं मन्यमानाः । द्विक्रममत्र कुर्वते । « Des maîtres autres que ceux-là, considérant, en cette circonstance, la cause [d'altération] née du *sandhi*....... (Quelle cause ? — Le changement irrégulier [d'*aḥ*] en *o*, dans इतो षिंचत)....., pensant que le changement en *sh* est né justement de là, font là le *krama* de deux mots » : परीतः । इतो षिंचत ।. Je ne me suis écarté de l'interprétation du scoliaste que pour तदर्थजं, qu'il explique au moyen d'une ellipse qui me paraît grammaticalement impossible. Cette différence partielle n'affecte en aucune façon le sens général du sûtra.

IV. Sûtra 7. तमःपरं.... (X, s. 3). — Uvaṭa explique तथा, comme rattachant ce sûtra au chapitre précédent : तथा यथा पूर्वोक्तं. — Il commente अपोद्यते (cf. chap. IV, 18) par le synonyme अपनीयते et par le complément अवसानात्, « et excepté, exclus de la conclusion, » c'est-à-dire se saute et ne peut être final d'un membre. — Il ajoute : किंकारणं । « Pourquoi ? » — रेफनिमित्तसंशयात्, « par le doute relatif à la cause du *r*. » — न हि विज्ञायते पूर्वेण पदांतेन । उत्तरेण वा पदादिना रेफो

भवतीति । « car on ne distingue pas si le *r* [d'*âvar*] est produit par la fin du mot précédent (*ushâ*), ou par le commencement du mot suivant (*tamaḥ*). — अत उभयसंग्रहार्थमतीयते । « c'est pour cela qu'on passe (*âvar*), pour réunir les deux [causes possibles]. »

Exemple : उषा आवर्तमः (*Rig-Véda*, I, xcii, 4).

IV. Sûtra 8. अद्रो... — Pour les trois *sandhis* irréguliers cités dans ce sûtra, voyez chap. IV, 13. — Pour *dhaksh* et *dhuksh*, IV, 41. Il est parlé de ces deux derniers thèmes au chapitre X, 6, comme étant sujets au *parigraha*, mais non comme devant être sautés dans le *krama*.

Uvaṭa fait observer avec raison que la cause de ces *sandhis* [et de l'altération de l'aspirée dans *dhaksh*, *dhaksh*] est tout aussi incertaine que celle du *r* d'*âvar* : सांशयिकनिमित्तानि, et ne trouvant pas de réponse à la question du présent sûtra, il dit naturellement que, si on ne les passe pas, c'est uniquement pour cette raison, qu'ils ne sont pas compris dans les mots que le *kramaçâstra* énumère comme ne devant pas clore les membres du *krama* : यद्यपि तुल्यानि तथापि क्रमशास्त्रे अनवसानीयेषु न गृहीतानीमानि तस्मान्नातियंति. — Ici l'on ne donne que la raison des faits compris dans le *çâstra* : तत्र गृहीतानामिह हेतुरुच्यते.

V. Sûtra 9. स्वसारं (X, s. 3)... — अपोद्यते = अवसानादपोद्यंत, comme au sûtra 7. — सकारोपजन : = सकारागम : — तदन्वयात् = उपसर्गान्वयात्. — Les adjectifs masculins se rapportant à *askṛita* et à *niḥ*, s'expliquent sans doute par l'ellipse de शब्द :.

VI. Sûtra 10. सत्कृति (X, s. 3)... — Uvaṭa explique le doute relatif à la cause de l'altération, comme il l'a fait plus haut : on ignore si l'altération est produite par la fin du mot précédent, ou par le commencement du mot suivant. — Les

exemples relatifs à ce sûtra se trouvent, pour la plupart, dans la note du sûtra 3 du chapitre X. Il faut y joindre celui de l'â nasalisé : अ॒भ्र आँ (dans le *pada* आ) अ॒पो वृ॒णाना॒ वि॑तनो॒ति (*Rig-Véda*, V, XLVIII, 1). — Pour rendre intelligible la mention relative à *skambhanena*, voici la citation complète : चा॒स्कंभं चि॒त्कंभंनेन॒ स्कभी॑यान् (X, CXI, 5).

VII. Sûtra 11. द्व्यभिक्रमं (X, 4)... — Commentaire : द्वाभ्यां पदाभ्यामभिक्रममिच्छंत्युत्तरेषु त्रिषु निमित्तसंश्रयेषु । अनवसानीयात्पूर्वं पदं निमित्तं मन्यंते ।. Si le mot altéré et le mot qui altère se suivent immédiatement, il suffit, en effet, d'un membre de deux mots, pour faire le *sandhi*, et rendre compte de la modification euphonique. — Les trois irrégularités énumérées à la fin du sûtra précédent affectent le commencement des mots : ce sont le *guṇa* (de *vîrâsa etana*), la chute de *s* (dans *cit kambhanena*) et l'â long (de *yonim âraik*) : गुणागमः सकारलोपश्चात्वं च. — A ces trois *sandhis*, Uvaṭa, au chapitre X, 4, en ajoute un quatrième (*parîto shiṁcata*).

VII. Sûtra 12. अनंतरं... — La quatrième exception est *âvar tamaḥ* (sûtra 7), et la sixième *yam î garbham̃* (sûtra 10). — Uvaṭa, dans sa glose, développe le raisonnement par un dilemme : « De deux choses l'une : ou bien il ne faut pas faire la coupe de deux mots pour les trois *sandhis* mentionnés au sûtra 11, ou bien il faut la faire aussi pour les deux dont il est question ici ; car il y a, pour les uns comme pour les autres, rapprochement du mot altéré et du mot qui altère. C'est le voisinage immédiat qui, dans les deux cas, est cause de la modification : उभयत्रापि हि विकारहेतुरानंतर्यमेव. — Nous avons vu, dans les notes des sûtras 7 et 10, qu'il y a doute sur le principe de ces deux altérations. Aussi la question critique du sûtra 12 et le dilemme du scoliaste ne s'adressent-ils qu'aux *pûrvanimittamâninaḥ*, qui veulent que la cause soit immédiatement voisine de l'effet.

VIII. Sûtra 13. अनानु॰र्व्ये (X, 3)... —Commentaire: अनानुपूर्व्यसंहिते, « dans le *sandhi* par non-succession, par interruption » : c'est le nom donné à la tmèse au chap. II, 43.— पदेन यद्व्यवेतं यत्र व्यवैति ते उभे अनवसानीये भवतः। किंकारणं। पदसंध्यदर्शनात्। शुनः शेपं चिदित्येतयोः पदयोरन्येन सह संधिरदृष्टो भवति। On ne voit pas le *sandhi* de *çunaḥçepaṁ*, le mot coupé, avec *cit*, qui le coupe, tandis qu'il devrait le suivre. (Voy. la note du sûtra 15.), — Les exemples ont été cités au chapitre II et au chapitre X.

VIII. Sûtra 14. ततः... — Ces maîtres font ainsi le *krama*: शुनश्चित्। चिच्छेपं। शेपन्निदितं। (*Rig-Véda*, V, II, 7). Uvaṭa explique les divers *sandhis* qui se font dans ces trois membres, en citant les sûtras 31, 11, 4 et 6 du chap. IV. — आश्रयात् = लक्षणात्, « en vertu de la définition, de la règle générale ». — La seconde moitié du sûtra est expliquée par la glose suivante : कृता क्रमाविलोपेन वर्णानां वर्णैः सह संहिता भवतीति. Cette glose, que confirme, du reste, toute la suite du commentaire, montre qu'il ne faut pas, dans le texte du sûtra, lire कृता विलुप्ता, mais कृताविलुप्ता, pour कृता अविलुप्ता. — Pour ततो ऽपरे, voy. plus haut, sûtra 6.

IX. Sûtra 15. पदानुपूर्व्येण... — M. Pertsch, d'après un manuscrit de Berlin, lit आगतः pour आ ततः; mais l'ensemble du sûtra et le commentaire ne laissent, ce me semble, subsister aucun doute sur cette dernière leçon. Commentaire: पदानामानुपूर्व्येण सपूर्वे विद्यमानपूर्वे ऽनानुपूर्व्यसंहिते ऽर्धर्चस्य पूर्वे द्वैपदशः क्रमो वक्तव्यः। आ ततः = अनानुपूर्व्यसंहितायाः। « Quand la tmèse (le *sandhi* interrompu) a quelque chose d'antécédent, des [mots] antécédents existants, le *krama* doit être prononcé, dans la partie de l'hémistiche qui précède [la tmèse], par

[membres de] deux mots, selon la succession des mots. Jusque-là, c'est-à-dire jusqu'à la tmèse. »

Exemple : द्वा जना । जना यातयंन् । यातयंन्नत: । अंतरीयते । (*Rig-Véda*, IX, LXXXVI, 42).

Après cet exemple, Uvaṭa continue en ces termes : किमर्थमिदमुच्यते । ननु क्रमो द्वाभ्यामभिक्रम्येत्येव सिद्धं । न सिध्यति । ईयते इत्येतस्य नरा इत्येतेन पदैकदेशेन सह संधिर्दृष्ट: । नराशंसमित्येतेन पदेन सह संधिरदृष्ट: । तदा पदसंध्यदर्शनादीयते इत्येतस्यापि पदस्यानवसानीयता प्राप्नोति । सा मा भूदित्युच्यते । ततो व्यवेतं च पदं यच्च व्यवैति ते उभे सह वक्तव्ये । केन सह । ईयते दैव्यमित्येताभ्यां सह । « Pourquoi cela est-il dit ? Cela n'est-il pas établi par le 2e sûtra du chap. X ? — Non, cela n'est pas établi. On voit bien [dans la *saṁhitâ*] le *sandhi* du mot *îyate* [, qui précède la tmèse,] avec la portion de mot *narâ*, mais non avec le mot entier *narâçaṁsaṁ*; et alors il résulterait du texte *padasandhyadarçanât* (s. 13), que le mot *îyate* ne peut pas clore [un membre]. C'est pour empêcher cette déduction que cette règle est donnée. — Ensuite il faut prononcer le mot coupé et le mot qui coupe avec... — Avec quoi ? — Avec [le mot qui précède la tmèse et le mot qui la suit, c'est-à-dire, dans l'exemple cité, avec] les deux mots *îyate* et *daivyaṁ* : ईयते नरांचशंसं दैव्यं (en un seul membre) ». Le commentaire ajoute que, selon d'autres maîtres, il ne résulte pas de ce qui a été dit plus haut, que *îyate* ne puisse pas terminer un membre; peu importe que le *sandhi* ait lieu avec une portion (initiale) du mot ou avec le mot entier (पदैकदेशेन वा कृत्स्नेन वा). Et en effet le *sandhi* ne peut affecter que le commencement de *narâçaṁsaṁ* et la fin de *îyate*.

IX. Sûtra 16. तत: (X, s. 8)... — J'ai suivi fidèlement l'interprétation du scoliaste. Pour bien comprendre ce sûtra, il faut se rappeler qu'au chapitre II, 43, le *Prâtiçâkhya* cite trois tmèses, les seules qui se trouvent dans le *Rig-Véda*. De ces trois tmèses, il y en a deux qui commencent l'hé-

mistiche, et une seule qui soit précédée d'autres mots; c'est à cette dernière que s'applique le sûtra précédent. Celui-ci s'applique à toutes les trois. — निराह (वक्ता) = परिग्रहेण योजयति, « il combine au moyen du *parigraha* [, d'abord le mot coupé, puis le mot qui coupe] ». Uvaṭa donne le même sens à *nirâha*, au *çloka* 30; nous retrouverons aussi ce mot au *çloka* 14, avec le sujet चोदकः. Il est bien formé. Le préfixe *niḥ*, entre autres sens, marque « en dehors », et ce composé, par conséquent, s'applique très-bien à une reprise en dehors du membre. — ते पदे । कतरे । व्यवेतं च यच्च व्यवैति ।.

Exemple : ईयते नरांचशंसं दैव्यं । नराशंसमिति नराशंसं । चेतिं च ।. (Voy. le sûtra précédent.)

Suit l'explication de *itarayoḥ* कतरयोः । अविद्यमानपूर्वयोस्ते पदे निराह । « De quelles deux autres [tmèses]? — De celles qui n'ont pas de mots antécédents (c'est-à-dire qui commencent l'hémistiche). Il en répète également les deux mots (en faisant le *parigraha*). Exemples : 1° शुनश्चिच्छेपं निदितं । शुनःशेपमिति शुनःशेपं । चिदिति चित् ।; 2° नरांवाशंसं पूषणं । नराशंसमिति नराशंसं । वेति वा ।. (Voy. chapitre X, note du sûtra 8).

La seconde moitié de la règle est commentée ainsi : ततः अव्यवेतेन पदेन परस्य संहिता कर्तव्या, « ensuite, il faut faire le *sandhi* du mot suivant avec le mot non coupé [qui clôt le membre où est la tmèse]. » Exemples : 1° दैव्यं च ।; 2° निदितं सहस्रात्; 3° पूषणमगोह्यं. — M. Pertsch donne व्यवेतेन pour अव्यवेतेन. On voit que le sens de l'axiome et le texte de notre manuscrit, qui viole le *sandhi* pour conserver l'*a* privatif, rendent indubitable la leçon que nous avons adoptée.

Uvaṭa nous dit, en terminant, que c'est pour ne laisser aucun doute sur le sens que le maître a ainsi développé sa règle : असंदिग्धार्थमिदमाचार्येण विस्तरेणोक्तं.

X. Sûtra 17. अनंतरे... — Commentaire : अनंतरे = अव्य-

वहिति त्रिक्रमकारणे द्वे यदि भवतः । त्रिभिः पदैरवसानमिच्छत्याचार्यो गार्ग्यः ।. La traduction du sûtra, avec les additions explicatives, rend bien compte de ce commencement du commentaire. Uvaṭa ajoute : तेषामेव त्रयाणां मध्यमं पदं प्रत्यादाय पुनरेव च त्रिभिः । किंकारणं । एवमपि निमित्तनिमित्तिनामविलोपो भवतीति । « De ces trois [mots] reprenant [au membre suivant] le mot du milieu, [il fait] encore [le *krama*] avec trois mots. — Pourquoi? — De cette façon encore, il y a non-solution de continuité de la cause et de l'effet (c'est-à-dire du mot altéré et du mot qui altère). » (Voy. plus haut, sûtra 4, et ch. X, 2.) — Exemple : उदू षु । ऊ षु णः, dans le *pada* उत् । ऊ इति । सु । नः । (*Rig-Véda*, VIII, LIX, 9).

X. Sûtra 18. **त्रिसंगमे**... — Commentaire : अस्मिन्निमित्तनिमित्तिनां त्रयाणां नामिषत्वणत्वानां संगमे पंचक्रमेणाख्यां अविलोपो भवतीति मन्यंते एके आचार्याः « Quelques maîtres pensent que dans cette réunion de trois [mots], qui produisent ou subissent [l'altération], [à savoir] du mot altérant et de ceux qui éprouvent le changement en *sh* et en *ṇ*, la non-solution de la *saṁhitâ* a lieu par un *krama* de cinq mots (c'est-à-dire par un membre réunissant aux trois mots le mot qui les précède et celui qui les suit). » Exemple : उदू षु णो वसो ।. (Voy. le sûtra précédent.) — किंकारणं । उक्तं हि । उदू षु णः इत्यत्र नामिनिमित्तं षत्वं । षत्वनिमित्तं णत्वं । नाम्यभावे षत्वं न स्यात् । षत्वाभावे णत्वं न स्यात् । स विलोप इति । न इत्येतस्यानवसानीयत्वं कस्मात् । नकारभूतस्य णकारस्योत्तरेण पदेन सह प्रत्यादाने नो वसो इत्यत्र वसो इत्यनेन सह संधिर्दृष्टो भवतीति । « Pourquoi? car l'on dit : dans *ud û shu naḥ*, le changement en *sh* a pour cause la voyelle altérante (*û*); le changement en *ṇ* a pour cause le *sh;* sans la voyelle altérante, il n'y aurait pas changement en *sh;* sans le changement en *sh*, il n'y aurait pas changement en *ṇ*. [C'est la non réunion de ces principes

et effets qui serait] solution de continuité (voyez sûtra 3). Mais pourquoi *naḥ* ne peut-il terminer le membre? —[C'est qu['en reprenant le *ṇ* (cérébral), devenu *n* (dental), de cette manière : *no vaso*, on ne voit pas le *sandhi* du *ṇ* avec *vaso*. »

X. Sûtra 19. चतुःक्रमः (X, s. 3)... — Exemple : ऊ॒ षु णः। — Nous avons déjà vu आचरित au sûtra 9. Le mot s'applique bien à une pratique traditionnelle. — Le manuscrit de Berlin donne, à ce qu'il paraît, *âcarite;* la leçon du manuscrit de Paris, *âcarito*, est confirmée par la glose : प्राक्कालाश्रितः क्रममाचरंति. —Le commentaire ajoute : तुशब्दः पक्षांतरनिवृत्त्यर्थः, « le mot *tu* a pour objet d'exclure l'autre opinion [mentionnée dans le sûtra précédent]. » — Pour l'exemple cité par Uvaṭa, le membre finit bien à *ṇaḥ*, et le *krama* est bien de quatre mots; mais si l'on appliquait le sûtra aux exemples cités au chapitre X, sûtra 3, 2°, ou bien il faudrait ajouter un mot à *ṇaḥ*, ou bien le *krama* ne serait que de trois mots. On peut se demander si le sûtra 17 ne se rapporte pas à des exemples comme मो षु णः, et les sûtras 18 et 19 à une combinaison comme ऊ॒ (उत् । ऊ) षु णः, où nous avons, outre *shu* et *ṇaḥ*, la particule *û*, qui est aussi comprise dans les exceptions, comme mot à sauter. Ne serait-ce pas à ce dernier cas que s'appliquerait proprement le mot *trisaṁgama?*

XI. Sûtra 20. अलोपभावात्... — Commentaire : अलोपभावात् = आर्ष्या लोपस्याभावात्। « Mais comment, se demande le scoliaste, y aura-t-il non solution de la *saṁhitâ*, si l'on ne fait pas de *krama* de plus de deux mots, et si l'on ne combine pas ensemble les mots qui produisent et ceux qui subissent l'altération ? » यदि बहुक्रमो न क्रियते निमित्तनिमित्तिकविप्रयोगे कथमार्ष्या अलोपो भवति। Il répond par les mots du texte प्रति स्व-

मार्ष्णी भवतीति, et il les explique de la manière suivante : पदांतपदाद्योः संधौ क्रियमाणे लोपागमविकाराः प्रति स्वमिति द्वयोरार्ष्यविलोप एवेति । « Le *sandhi* se faisant entre les fins et les commencements des mots, les retranchements, additions, changements [ont lieu pour chaque mot] à l'égard du mot voisin, et il suffit qu'il n'y ait pas solution de la *saṁhitá* entre les mots deux à deux. »

Exemple du *krama*, conformément à cette méthode : मो षु । षु नः ।. (Voy. chap. X, sûtra 3, 2°.)

XI. Sûtra 21. असर्वशः... — Commentaire: प्रति स्वमार्ष्णीति यदुक्तं तदसर्वशः । न सर्वत्र युज्यत इत्यर्थः । कथं । यत्र पदांतपदाद्योरन्योन्यं प्रति निमित्तत्वं तत्र युक्तं । तन्नः । नो मित्रः । इत्यादौ । यत्र तु द्वाभ्यां पूर्वं परं वा विकारस्य निमित्तं न भवति न तत्र युक्तं ।. Toute cette glose est relative à l'adverbe असर्वशः, qui forme à lui seul une proposition : « Les mots *prati svam árshí* ne s'appliquent pas partout. — Comment? — Là où il y a influence réciproque du commencement et de la fin des deux mots [voisins], là cela s'applique. (Suit un exemple : *Rig-Véda*, I, xciv, 16.) Mais là où, des deux mots, l'antécédent ou le suivant n'est pas cause occasionnelle du changement, là cela ne s'applique pas. » J'ai ajouté entre *nimittam* et *bhavati* la négation न, qui manque dans mon manuscrit.

Uvaṭa cite ensuite le passage connu मो षु णः, et répète sur les influences altérantes ce qu'il a déjà dit aux sûtras 3 et 18. Puis il continue en ces termes : तस्मादनेकशः = बहवः स्मरंति = इच्छंत्याचार्याः संख्यानियमेन । त्रिक्रमः चतुःक्रमः पञ्चक्रम इत्येतेन संख्यानियमेन शाकलविधानं.

Exemples (déjà cités), 1° *krama* de trois mots : मो षु णः ।; 2° *krama* de quatre mots : ऊर्ध्व षु णः ।; 3° *krama* de cinq mots : निह स्वसारमस्कृतोषसं ।.

XII. Sûtra 22. अयावने... — Commentaire : अयावने (de la racine यु, यौति, « mêler ») = अमिश्रणे । किमुक्तं भवति । यत्र क्रमे वचनप्राप्ताभ्यां पदाभ्यां पूर्वपदं निमित्तं न भवति तत्रेत्युक्तं भवति । पूर्वविधानमाचरेदिति । द्वाभ्यां क्रममाचरेदित्यर्थः । « Que veut-on dire [par ce mot : *sans mélange*] ? — On veut dire : là où il n'y a pas un mot antérieur aux [deux mots] qui, d'après la règle, doivent être prononcés ensemble dans le *krama*, qui soit principe d'altération. — Qu'il observe la règle antérieure [signifie] qu'il fasse le *krama* par deux [mots]. (Voy. ch. X, 1.) » — Suivent des exemples, déjà cités, du *dvikrama* et du *bahukrama*.

XII. Sûtra 23. यथापदं... — Exemple : प्र णः । न इंद्रो । (*Rig-Véda*, IX, xliv, 1). — प्रशब्दो णत्वहेतुः । तस्यापाये उत्तरेण सह प्रत्यादाने क्रियमाणे नत्वं । « Le mot *pra* est cause du changement en ṇ cérébral ; quand ce mot a disparu, la reprise [de *naḥ*] se faisant avec le mot suivant, le *n* redevient dental. »

XII. Sûtra 24. अथो (X, 12)... — M. Pertsch, d'après les manuscrits de Berlin, donne अतो, au lieu de अथो. — Pour donner la raison de cette règle, Uvaṭa nous renvoie au chapitre X, 12, et, à ce propos, il nomme encore le chap. X, *kramaçâstra*, par excellence. — Exemple : त्वां ह । ह त्यदिंद्रार्णसातौ स्वर्मीळ्हे । (*Rig-Véda*, I, lxiii, 6). Le *samaya* est ह । त्यत् इंद्र ।; il est lié par son premier mot au membre précédent, puis prononcé tout entier, en un seul membre, avec les deux mots suivants : अर्णऽसातौ । स्वःऽमीळ्हे.

XIII et XIV. Sûtra 25. सद्धेतिकाराणि (X, s. 7-9)... — M. Pertsch a lu चोष्मवान्, au lieu de सोष्मवान्, et il a placé गच्छति après यस्य. — Uvaṭa donne avec beaucoup de soin la synonymie de tous les mots, sujets au *parigraha*, qui sont énu-

mérés dans le texte; j'ai introduit ses explications dans ma traduction, partout où cela était nécessaire pour la clarté. — Dans le sens de सहेतिकारं, nous avons vu (chap. X, 6 et 9) सहेतिकरणं et सेतिकरणं। – समासं = अवगृह्णाणि। – अंतभाक् = अर्धचर्चितं यत्पदं भजते।. – बहुक्रमे मध्यगतानि = त्रिक्रमप्रभृतिषु बहुक्रमेषु यानि मध्यगतानि पदानि. — Le changement d'aspirée ou quatrième en troisième, est expliqué par la citation des deux premiers mots du dernier *çloka* du chap. IV : जुगुप्सतो दुदुक्षन्, et स्नुतादि par l'exemple ordinaire योनिमारेक्. – अनन्ययोगं विकृतं = अनन्यकृतो यस्य विकार आत्मकारितः।.

तेषां पदानामुत्तरेण सह प्रत्यादानं कृत्वा या पदे प्रकृतिर्दृष्टा तां प्रदर्शयेत्। « Par quoi ? » ajoute-t-il. केन। परिग्रहेण।. — « Par le *parigraha.* » – किंकारणं। « Pourquoi ? » Dans la réponse à cette question, Uvaṭa passe en revue les diverses catégories de mots sujets au *parigraha* qui sont énumérés dans le sûtra. 1° mots accompagnés d'*iti* dans le *pada* : स्विति सु। स्त इति स्तः (*Rig-Véda*, VIII, III, 2)। इत्यत्र युग्मांतः स्था० . . . इति परिग्रहस्य द्वितीये वचने षत्वप्रसंगः। स मा भूदिति। « Pour *sv iti su, sta iti stah*, il résulterait de la règle [donnée au chapitre V, 10], que dans la seconde énonciation du *parigraha* [, après *iti*,] il devrait y avoir *sh* [au lieu de *s*, après la voyelle altérante *i*]; c'est pour que cela ne soit pas [que notre sûtra ordonne de montrer la forme primitive du mot; on pourrait aussi entendre, et cela revient au même : la forme que le mot a dans le *padapâṭha*]. » Il résulterait de l'application qu'Uvaṭa fait ici, et plus bas, 3° et 4°, de la règle du chapitre V, 10, que le *parigraha* doit être considéré comme ne faisant en quelque sorte qu'un mot.

2° Composés : दुर्हनो इति दुःहनो (X, CLV, 3)। इत्यत्र ऋकारेरेफ० इति परिग्रहस्य पूर्ववचने णत्वप्रसंगः। स मा भूदिति। « Pour *durhano*, n'était notre sûtra, il faudrait, dans le premier énoncé du

parigraha [, avant *iti*], un *ṇ* cérébral [à cause du *r*], en vertu de la règle [donnée au chap. V, 20]. »

3° Dernier mot d'un hémistiche : स इति सः । . Même observation que plus haut, 1°.

4° Mots placés au milieu d'un *bahukrama* : मो षु णः । Le *parigraha* nous donnerait स्वति सु । . Voyez 1° (पूर्ववत्, dit le scoliaste).

5° Mots qui changent une quatrième en troisième : जुघुक्षत इति जुघुक्षतः (VIII, XXXI, 7) । इत्यत्र परिग्रहस्य संहितावत्पूर्ववचनं पदवदुत्तरमिति परिग्रहस्य पूर्वे वचने तृतीयत्वप्रसंगः । स मा भूदिति । « Ici [c'est-à-dire pour *jugukshataḥ*, tenant la place de *jughukshataḥ*], nous devrions avoir une troisième [c'est-à-dire un *g* non aspiré], dans le premier énoncé du *parigraha*, en vertu de la règle qui veut que le premier énoncé du *parigraha* (c'est ainsi que le fait le *pada*) soit comme dans la *saṁhitâ*, et le second comme dans le *pada*. »

6° Mots modifiés par eux-mêmes : सुसुमेति सुसुम (I, CI, 9). Même observation que plus haut, 1° et 5°.

7° Mots dont l'initiale est allongée : अरैगित्यरैक् (I, CXXIV, 8) । इत्यत्र पूर्ववचने दीर्घत्वप्रसंगः । स मा भूदिति । « Dans le premier énoncé, nous devrions avoir une longue [en vertu du principe exposé plus haut, 5°]. »

Uvaṭa propose ensuite, pour les quatre premiers mots du *çloka* 14, une autre construction, qui ne change pas le sens d'une manière essentielle.

XIV. Sûtra 26. कृते... — Uvaṭa renvoie au *çloka* 10 (sûtra 17), et cite l'exemple connu ऊ षु । ऊ षु णः । *parigraha:* ऊं इत्यूं । स्विति सु ।.

XIV. Sûtra 27. अदृष्टवर्णो (X, s. 10)... — M. Pertsch

donne तं तत्र, au lieu de तत्त्वत्र, que porte mon manuscrit (तत् । तु । अत्र ।). — Pour निराह, cf. sûtra 16, et pour चोदकः, X, 10. — Commentaire : प्रथमे द्वैपदे पूर्वपदस्यांत्यवर्णो अदृष्टे तस्य प्रदर्शनमाचार्याः स्मरंति = इच्छंति । तत्तु प्रदर्शनं निराह = प्रवदति चोदकः = परिग्रहः, voy. s. 16. (Cette partie de la glose est expliquée par les additions que j'ai faites à ma traduction.) किंकारणं । पदांतसंशयनिवृत्त्यर्थं तां त्वामित्यत्रार्धर्चाद्ये द्वैपदे न ज्ञायते नकारांतं वा पदं मकारांतं वा । तस्मात्परिगृह्णाति । तामिति तां । « Pour quelle raison? — Pour faire cesser le doute relatif à la fin du mot. Par exemple, dans le membre de deux mots: *tâm̃ tvâm* (ou plutôt *tân tvâm̃*), qui commence l'hémistiche (I, XLIX, 4), on ne distingue pas si le premier finit en *n* ou en *m*. C'est pour cela qu'on fait le *parigraha : tâm iti tâm.* »

XV. SÛTRAS 28-30. पदं... — यदा... — अथो... — (X, s. 12-14)... — Le terme technique स्थितिः, que j'ai traduit comme mot abstrait, est pris par Uvaṭa comme synonyme de स्थितं, que nous avons vu au chap. X, 9, c'est-à-dire comme désignant le mot même qui est employé seul et sans *iti* (पदमनितिकरणं). — Il donne pour exemples : 1° de *sthiti : तान्नः (Rig-Véda,* X, CLVI, 2) । तां (ou plutôt ताम्) ।; 2° de *upasthita :* इन्द्राग्नी इति (VI, LIX, 8); 3° de *sthitopasthita :* तान्नः । तामिति ताम् ।, et en outre l'exemple déjà cité au chapitre X, sûtra 15.

Le gérondif विपर्यस्य est expliqué ainsi : उपस्थितं पूर्वं कृत्वा स्थितं [1] पश्चात्, « ayant mis l'*upasthita* en tête et le *sthita* après ». — Quant au verbe आचरंति, le commentaire le considère comme exprimant à lui seul toute la proposition que voici : एवं स्थित्युपस्थितस्थितोपस्थितानामन्यतमेन पदप्रदर्शनमाचरंति, « ainsi

[1] Peut-être vaudrait-il mieux lire स्थितिं. Au moins est-ce la forme qu'Uvaṭa emploie dans le commentaire de ces trois sûtras.

ils font la montre du mot [c'est-à-dire, ils en montrent la forme propre et primitive], au moyen de l'un des [trois, à savoir] de la *sthiti*, de l'*upasthita* ou du *sthitopasthita*. »

XVI. Sûtra 31. पुनः (X, s. 17)... — Comme le *parigraha* est déjà ordonné par le sûtra 25, cette règle-ci a pour objet, dit le commentaire, de défendre l'*avagraha* pour le premier énoncé [avant *iti*]. — Exemple : पुरोहितमिति पुरःऽहितं। (*Rig-Véda*, I, I, I).

XVI. Sûtra 32. स्वरिति (X, s. 18)... — इत्युपधा, « antécédent d'*iti* », forme un composé. — Cette règle, relative à स्वः, à sa quantité et à son accentuation dans le *parigraha*, est bien expliquée par la glose et l'exemple que nous avons donnés dans la note du sûtra 18 du chapitre X. Uvaṭa y renvoie. — C'est d'après le commentaire que j'ai ajouté : « les Çâkalyens », शाकल्यैरनुस्मृता. — Il donne pour exemples du *sandhi* avec *iti* : श्रौर्वभृगुवदित्यौर्वभृगुऽवत् (*Rig-Véda*, VIII, XCI, 4) ; इंद्राग्नी इतींद्राग्नी (VI, LIX, 8).

XVII. Sûtra 33. अभिक्रामेत... — Entre le sûtra et la glose, à la suite de अलोपसंभवात्, mon manuscrit donne comme variante संभवदर्शनात्, « pour montrer la combinaison, le rapport des mots ». Il n'est pas question de cette variante dans le commentaire. — Les additions et explications diverses que j'ai insérées dans ma traduction sont, comme toujours, empruntées à Uvaṭa, qui commente ce sûtra avec beaucoup de soin et de netteté. — उभयतः = पूर्वेण परेण च, « avec l'antécédent et le conséquent ». — अन्यतरेण = पूर्वेण परेण वा. — Le composé qui termine le sûtra est commenté ainsi : निमित्तहेतोरेवमप्यलोपः संभवति, « de cette façon aussi il y a non sépa-

ration de la cause qui motive l'altération [que cette cause soit l'antécédent ou le conséquent]: » — त्रिषूत्तमेषु peut avoir deux sens. Selon, les uns, il s'applique aux trois derniers निमित्तसंश्रयेषु, énumérés au sûtra 10, c'est-à-dire à *vîrâsa etana, cit kambhanena,* et aux mots qui ont l'initiale allongée; selon d'autres, vu que la section des mots dont la cause d'altération est douteuse comprend aussi l'énumération faite au sûtra 25, ce sont les trois derniers de cette énumération que cette règle-ci concerne. Elle expose deux méthodes de *krama,* que les exemples cités par le scoliasie éclatrcissent parfaitement.

La première consiste à faire en deux membres le *sandhi* du mot irrégulier (sous sa forme irrégulière), d'abord avec le mot antécédent, puis avec le mot suivant, et à montrer ensuite la forme propre et primitive du mot, au moyen du *parigraha.* Exemples : वीरास एतन । एतन मर्यासः । इतनेतीतन । — चित्कंभंनेन । कंभंनेन स्कभीयान् । स्कंभंनेनेति स्कंभंनेन । — योनिंमारैक् । श्रारैगपं । श्रैरैगित्यरैक्. । Tous ces exemples ont été souvent cités; ce qui est nouveau ici, c'est la coupe du *krama.*

D'après la seconde méthode, on rétablit la forme propre et régulière du mot, soit dans le membre où on le combine avec le conséquent, soit dans celui où on le joint à l'antécédent : ce genre de *krama* rend le *parigraha* inutile. Exemples : वीरास एतन । इतन मर्यासः । ou वीरास इतन । एतन मर्यासः । चित्कंभंनेन । स्कंभंनेन स्कभीयान् । ou चित्स्कंभंनेन । कंभंनेन स्कभीयान् । — योनिंमारैक् । श्रैरैगपं । ou योनिंमरैक् । श्रारैगपं ।.

Ceux qui remplacent les trois derniers mots ou catégories de mots du sûtra 10 par les trois dernières catégories du sûtra 25, changent simplement les deux premiers exemples cités; le troisième est le même (योनिंमारैक्), pour les deux sûtras. Ainsi, d'après la première des deux méthodes proposées : पत्मंन्दत्त्तुषं: । धत्त्तुषंः कृष्णांहसः । धत्त्तुष इतिं धत्त्तुषुंः । (*Rig-*

Véda, I, CXLI, 7); वहुणो मामहंतां । मामहंतामदितिः । ममहंतामिति ममहंतां । (I, XCIV, 16).

XVIII. Sûtra 34. अरक्तसंधि (आ इति).... — Cette règle est identique avec celle que contiennent les sûtras 10 et 11 du chapitre X. Uvaṭa cite le même exemple d'*á* non nasalisé qu'il a donné dans la glose de ces sûtras; et pour l'*á* nasalisé, celui que nous avons vu plus haut au sujet du sûtra 10 du chapitre XI.

C'est une exception à बहुक्रमे मध्यगतानि यानि च (sûtra 25, 4°). — अपवाद्यते a pour complément sous-entendu परिग्रहात्. — अध्यवसाय (de la racine सो) = अध्यवसानं कृत्वा. — On peut, avec le scoliaste, donner pour sujet à la seconde proposition क्रमेण, sous-entendu.

XVIII. Sûtra 35. तथा... —Uvaṭa rattache तथा au sûtra précédent : « de même qu'on montre la nature propre d'*á*, par la reprise au membre suivant ». — एकपदानि = एकैकपदं, « chaque mot un à un [en commençant par les premiers] ». — निः सृजन् = अपनयन्. — Pourquoi [cette règle]? कस्य हेतोः । Réponse : यथा सर्वे पदांताः स्वराश्च सार्थदृष्टाः स्युरिति, « afin que toutes les fins de mots et tous les accents soient vus ayant leur nature propre. »

Exemple : आ त्वेता नि, dans le *pada* : आ । तु । आ । इत । नि । (*Rig-Véda*, I, V, 1) : *krama* par retranchement successif des premiers mots : त्वेतं । एतं । इता नि ।.

Le commentaire ajoute : निमित्तनैमित्तिकप्रसंगेन यो बहुक्रमः क्रमशास्त्रेषु नाम्नातः स यदृच्छोपनतः । यथा आत्वेतो नीत्यत्र आ तु इति द्वाभ्यामवसाने क्रियमाणे तकारस्य द्वित्वाभावात्तदनवसानीयं भवति । अनुनासिकभयात्तृतीयं । दीर्घभावार्थं चतुर्थं । « Le *krama* de plusieurs

mots, par combinaison des causes et effets d'altération, lequel n'est pas mentionné dans les préceptes du *krama* (au chap. X), est dit abandonné à la volonté propre [du lecteur]. Ainsi, dans *â tv etâ ni* (ou plutôt, selon la règle du *varṇakrama*, chapitre VI, 1, *â ttv etâ ni*), le mot *tu* ne peut clore un membre, parce qu'il ne pourrait y avoir redoublement du *t*, si l'on faisait la coupe par les deux mots *â tu;* le troisième mot (*â*) non plus, de peur de l'*anunâsika;* ni le quatrième mot (*itâ* pour *ita*), à cause de l'allongement. » Il peut paraître étonnant que le redoublement du *t* dans आ त्वा..., d'après les lois du *varṇakrama*, exerce de l'influence sur les coupes du *krama*, et fasse de तु un mot à sauter. Je ne puis pourtant voir d'autre sens à cette partie de la glose : il est vrai qu'il s'agit d'un *krama* abandonné à la volonté du lecteur.

XIX. Sûtra 36. नकारलोप॰ (X, s. 21)... — Il s'agit des diverses modifications relatives au *n* final, dont il est traité au chapitre IV, 26-35. — Voyez les exemples au chapitre X, sûtra 21. Uvaṭa en cite ici quelques autres, que nous avons vus au chapitre IV; ils diffèrent quant aux mots, mais non quant à la nature de l'altération, ni quant à la manière dont le *parigraha* rétablit la forme primitive.

Ce sûtra, se demande le scoliaste, n'est-il pas simplement une répétition inutile du sûtra 25 (ch. XI, 13 et 14)? — Non, car le sûtra 25 ne prescrit pas de ramener le mot, quelles que soient sa nature et son altération, à la forme propre, à la fois avant et après *iti*, mais seulement avant *iti*. Ainsi les composés conservent, dans le premier énoncé du *parigraha*, l'altération irrégulière qui affecte le *sandhi* même des deux éléments, parce que le sûtra 31 (chap. XI, 16) n'ordonne de couper le composé qu'après *iti* : धनर्चमिति धनंऽ ऋर्चं (*Rig-Véda*, X, XLVI, 5), voyez chapitre II, 36; ककुहानिति ककुहऽमान् (X, VIII, 2), chap. IV, 7; अहोभिरित्यहःऽभिः (X,

XIV, 9), chap. IV, 13; दृशोंषिामिति दृशांऽशोषिां (VI, XX, 4), chap. II, 37.

Pour les altérations au contraire dont il est question dans le présent sûtra, on les fait disparaître aussi bien avant qu'après *iti* : विभ्राजंमानांश्रमसान् । विभ्राजंमानानिति वि ऽभ्राजंमानान् । (IV, XXXIII, 6).

XIX. Sûtras 37-39. नातिं... — प्लुत०... — यत्र... — Voyez le chap. X, sûtra 21, 2°, 3°, 4° et 5°, et les exemples cités dans la note. — Dans le manuscrit de Paris, ... भवति manque après एकी... J'ai comblé la lacune d'après le texte de M. Pertsch. Le commentaire donne pour synonyme एकीभावं गच्छति. — Pour la règle des *pragrihyas,* il renvoie au chapitre II, 27.

XX. Sûtras 40 et 41. प्रवाह्णिन:... — परेषु... — Voy. le chap. X, sûtra 23, 1° et 2°, et les exemples cités dans la note. — Il faut remarquer प्रवाहिन: employé comme synonyme de प्रवादान्.

XX. Sûtras 42 et 43. महाप्रदेशं.... — नुदेत्.... — Voy. ch. X, sûtras 23, 3°, et 2°, et les exemples cités dans la note. — Les manuscrits de Berlin donnent, à ce qu'il paraît, श्रौद्गात्तरसंधिं, au lieu de... संध्यं. — Le commentaire explique l'épithète emphatique de *svadhitîva* (pour *svadhitir iva*) par la double irrégularité du mot, à savoir le retranchement du *r* et l'allongement de la voyelle : रेफस्य लोपो दीर्घत्वं च युगपन्निपातितं । तस्मादयं महाप्रदेश: ।. Avant cette explication, il en donne une autre fondée sur la qualité de *pratikantha* : महानयं प्रदेशो यत्प्रतिकंठमस्य ग्रहणं । सर्वाणि हि शास्त्राणि प्रतिकंठं पठ्यंते । सर्वशास्त्रार्थं प्रतिकंठस्य विधिकृत: (chap. I, 13) ।; puis il cite *svadhitîva* avec

l'irrégularité qui le précède et celle qui le suit, au chap. IV, 13 : नाचा इंद्रुः स्वधितीवाइ एव.

Au sûtra suivant,... संध्यं est interprété par संधित्तं.

XXI. Sûtra 44. अभिक्रमे (X, s. 5 et 6)..... — Commentaire : अभिक्रमें = द्वैपदस्य प्रथमे वचने. – पूर्वविधानमाचरेत् = पूर्वप्रयुक्तं विकारं पठेत्. L'accusatif masculin विकारं, qui est en tête du second *ardharca*, doit se construire avec le premier, et la proposition suivante commence par अन्यत्. — Exemple : प्र णः (*Rig-Véda*, IX, XLIV. 1); le ण् (cérébral) par l'influence de प्र. — A la reprise न इंद्रो ।. – अन्यदतः = पूर्वोत्तरकृतविकारादन्यत्पदं स्वयंविकृतं. « Un mot autre que celui-là, c'est-à-dire autre que le mot qui a des altérations produites par l'antécédent ou le conséquent, [un mot] modifié par lui-même. » — अनुसंहितं = यथासंहितं, synonyme emprunté au chap. X, sûtra 6. (Voy. aussi chap. XI, sûtra 33, où ce mot est traduit un peu différemment, mais où l'on pourrait mettre, comme ici, sans que ce changement dénaturât la règle : « conformément au *saṁhitâpâṭha* »). — Le *dvandva* qui suit est décomposé ainsi : अंतगतस्याद्यगतस्य. et, pour préciser la fin de la règle, le scoliaste ajoute : स्वयंविकृतस्यापि उभयवचने नाचरणं कुयात्. Pour quelle raison? Parce que ces deux mots (le premier et le dernier de l'hémistiche) ne se disent pas deux fois : तयोरुभयवचनस्याभावात्. L'exemple relatif à cette dernière règle est omis dans mon manuscrit; mais une autre main a écrit à la marge : वावृधाना (pour ववृधाना) शुभः (VIII, v, 11) : c'est le commencement de l'hémistiche.

XXII. Sûtra 45 सकृत्... — Uvaṭa explique ce sûtra comme une règle facultative, qui permet de ne rompre le *sandhi* qu'une seule fois, dans le *parigraha*, après *iti*, pour

les mots énumérés dans les *çlokas* 19 et 20. Dans la glose du *çloka* 19, il nous avait dit que l'usage ordinaire était de faire disparaître, pour ces mots et classes de mots, les altérations du *sandhi*, aussi bien avant qu'après *iti*. — M. Pertsch donne, dans son texte च – आचरेत्, pour वा – आचरेत. — Les mots संधिषु कारणान्वयात् sont expliqués, dans le commentaire, par la scolie suivante : संधौ हि तत्कारणमन्वेति परिग्रहस्य पूर्वे वचने यस्मिंस्ते नकारलोपादयो विहिताः, « car cette cause du *sandhi* suit [et produit son effet] dans le premier énoncé du *parigraha*, à l'occasion duquel le retranchement et les diverses [altérations] de la lettre *n* sont prescrits. »

Exemples : श्येनाँ इव ध्रजंतः । *parigraha :* श्येनाँ इवेति श्येनान्ऽइव (*Rig-Véda*, I, CLXV, 2);

विप्रवश्चंद्रा अमित्रहन् । *parigraha :* विप्रवश्चंद्रा इति विप्रवऽचंद्राः (X, CXXXIV, 3).

Dans le manuscrit de Paris, ces deux exemples sont écrits avec solution du *sandhi*, même avant *iti*; mais la faute est corrigée par une autre main, à la marge.

XXII. Sûtra 46. अविक्रमं... — Nous avons déjà vu विक्रमः, dans le sens de *visarga*, au chapitre VI, 1; nous le retrouverons aux chapitres XIII, 11, et XIV, 11. — Les exemples cités par le scoliaste éclaircissent bien ce sûtra : निष्षिध्वरीस्ते, dans le *pada* निःऽसिध्वरीः । ते । (*Rig-Véda*, III, LV, 22); स्वर्षाता यत्, dans le *pada* स्वःऽसाता । यत् (VI, XXXIII, 4). Si nous supprimons, dans le premier exemple, la cérébrale, dans le second le *r*, dit Uvaṭa, nous aurons, en vertu du sûtra 32 du chap. IV, deux *s* dentales, ou en vertu du sûtra facultatif 34 du même chapitre, nous pourrons mettre un *visarga* devant le *s* dental. Cette seconde orthographe est interdite ici pour le premier énoncé du *parigraha*, et le présent sûtra veut qu'il y ait व्यापत्तिः, c'est-à-dire changement du *vi-*

sarga en sifflante (voy. chap. V, 1). Ainsi l'on dira : निस्सिध्वंरीरिति नि:ऽसिध्वंरी:. — Le commentaire cite pour contre-exemple : द्विव: पृथिव्या: (I, XXXIII, 10), où il n'y a pas *sandhi* de deux *ûshmas*, mais rencontre du *visarga* et d'une labiale (voy. chap. IV, 11).

XXIII. Sûtra 47. समानकालौ... — Commentaire : समानकालौ = एककालौ. – असमानकारणौ = नानानिमित्तौ. – अनंतरौ = अव्यवहितौ. – सन्निगच्छत: = सन्निहितौ भवत:. – दोषौ = विकारौ. – अथ = अस्यामवस्थायां. – हेत्वसंग्रहे बहुक्रमेण, « quand il n'y a pas réunion des causes (cf. sûtra 4), au moyen d'un *bahukrama* (membre de plus de deux mots) », अपरिग्रहे सति, « quand il n'y a point de *parigraha.* » — नियुक्तं, « obligatoirement » = नियोगत:. – आर्षौ = संहिता, « la *saṁhitâ* (et les altérations qu'elle amène) ». — अन्यतरेण (वचनेन) = पूर्वेण वा परेण वा.

Exemple : प्र णः, dans le *pada* प्र । नः ।. Le scoliaste applique avec beaucoup de netteté notre sûtra à cet exemple : अत्र प्रनिमित्तं णत्वमुदात्तनिमित्तमनुदात्तस्य स्वरितत्वं च. « [La *saṁhitâ* amène ici un double changement :] celui du *n* en *ṇ*, qui a pour cause *pra;* celui de l'*anudâtta* en *svarita*, qui a pour cause l'*udâtta* [de *pra*]. उत्तरेण सह प्रत्यादाने क्रियमाणे लुप्यते । न इंद्रो ।, « la *saṁhitâ* est dissoute, en faisant la reprise avec le mot suivant. »

Il explique de même प्राग्र एणं । एनं पीपयत् (*Rig-Véda*, VIII, 1, 19); voyez chap. V, 28. — Dans ce second exemple, les changements sont अनंतरौ, l'altération de l'accent sur l'*e*, celle du *n* à la syllabe immédiatement suivante; dans प्र णः, les deux altérations portent sur la même syllabe.

XXIV. Sûtra 48. मकारलोपे... — Cette prescription

est aussi pour le cas où l'on ne fait point de *bahukrama* : बहुक्रमे अक्रियमाणे.

Exemples : 1° ए रिणांति, dans le *pada* आ। ईं। रिणांति। (*Rig-Véda*, IX, LXXI, 6). — अत्र एकादेशनिमित्तमेत्वमुदात्तत्वं च, « ici le changement en *e* et l'état d'*udâtta* ont pour principe la contraction [d'*â*+*îm* en *e*] », तदुत्तरेण प्रत्यादाने क्रियमाणे लुप्यते, « et ce [principe d'altération et ses effets] sont supprimés, quand on fait la reprise avec le mot suivant. » Ainsi : ईं रिणांति.

2° इंद्रस्य त्रिष्टुबिह (dans le *pada* त्रिऽस्तुप्। इह।) भागो अङ्गः (X, CXXX, 5) : ici l'altération a pour principe le mot suivant (परनिमित्तं), et par conséquent elle se supprime dans le premier énoncé, avec le mot précédent : इंद्रस्य त्रिष्टुप्.

XXIV. Sûtra 49. विपर्ययः... — Nous avons vu au chapitre I, 3, que l'avis de Gârgya est que les mots se terminent par des troisièmes ; c'est cette diversité d'opinion qui donne lieu à ce sûtra. — Uvaṭa explique un peu différemment विपर्ययः, mais sans rien changer pour cela au sens de la règle : लोप इति प्रकृतमलोपस्तस्य विपर्ययः, « il a été parlé dans la règle précédente du retranchement, le contraire de cela, c'est le non-retranchement », c'est-à-dire ceux qui suivent l'opinion de Gârgya ne ramènent pas la troisième à l'état de première ; mais au contraire la première, s'il y a lieu, à l'état de troisième : इंद्रस्य त्रिष्टुब्. Pour cet exemple, il y a, comme dit le scoliaste, *alopa*. — अभ्युपेयुषां est le génitif pluriel de अभ्युपेयुः, formé de la racine इ, « aller » : गार्ग्यमतं ये ऽभ्युपगच्छंति तेषां.

XXIV. Sûtra 50. तथा... — M. Pertsch lit अथ, au lieu de तथा. — उभयेषां = गार्ग्यमतं ये ऽभ्युपगच्छंति। ये च शाकटायनमतं. Voyez chap. I, 3. — Exemple : त्रिककुम्निवर्तित्, dans le *pada* त्रिऽककुप्। नि०। (*Rig-Véda*, I, CXXI, 4). — Le changement

du *p* (ou *b*) en *m*, prescrit par le sûtra 4 du chapitre IV, est dû à la lettre suivante (पुरुनिमित्तं), et le mot doit par conséquent revenir à sa forme propre dans le premier énoncé, avec l'antécédent : प्रसर्गे त्रिककुप्. — On peut entendre par ध्रुवं « d'une manière déterminée, » c'est-à-dire : forcément dans le premier, ou forcément dans le second énoncé, et non à volonté, dans l'un ou dans l'autre. Au reste, le membre où doit se faire la solution du *sandhi* est toujours ainsi déterminé par la nature même des altérations.

XXV. Sûtra 51. अथो... — C'est toujours pour le cas où l'on ne fait point le *bahukrama*. — नतेन (et non en deux mots नते न), complément de उपहिते, « précédé de ». — Exemple : (मो षु णः) नः परापरा (*Rig-Véda*, I, xxxviii, 6).

XXV. Sûtra 52. तथा... — Exemple : मुंचता वि। व्यंहः। (*Rig-Véda*, IV, xii, 6) : c'est dans le premier énoncé qu'on voit la forme propre de वि, fondu, à la reprise, en une seule syllabe, avec l'initiale de अंहः.

XXV. Sûtra 53. न च... — M. Pertsch lit पूर्वस्वरितेन en un seul mot. — Quand une syllabe *udâtta* est suivie d'une syllabe *anudâtta*, avec laquelle elle se fond en une syllabe unique, cette syllabe unique prend le *svarita*, dans les divers cas indiqués au chapitre III, 7. Devant le *svarita*, l'*anudâtta*, même précédé d'un *udâtta*, dont le voisinage devrait le changer en *svarita*, reprend le ton bas, celui d'*anudâtta*, qui est sa nature propre. Dans le *krama* enseigné au sûtra 51, ce *sandhi* d'accentuation ne peut avoir lieu. Ainsi : इंसि नि। न्यं१ त्रिणं। (*Rig-Véda*, VIII, xii, 1) : dans cet exemple नि + अ, contracté en न्य, prend le *svarita*, et la finale de इंसि, se trouvant, par le premier énoncé de नि, séparée de ce *svarita*, ne peut pas entrer en *sandhi* avec lui.

C'est là le meilleur sens que j'aie pu tirer du sûtra et de la glose; mais j'avoue qu'il ne me satisfait point entièrement. Pour que d'autres puissent trouver mieux, je donne ici textuellement le commentaire : अत्रैकपातिनः क्रमे तस्मादेकपातिनः पूर्वः स्वरः स्वरितेन संहितां न लभते तस्मिन्नियतस्वरोदये सति । हंसि नि । न्यं १ त्रिणां ।. — Nous avons vu नियत, dans le sens d'*anudâtta*, au chapitre III, 9, et नियमः, dans un sens analogue, au chapitre III, 13.

XXVI. Sûtra 54. यदा... — Il s'agit encore de la fusion de deux syllabes en une seule. Quand une syllabe *anudâtta* se contracte avec une syllabe suivante *udâtta*, ou en occasionne la suppression, le résultat de la contraction ou la syllabe unique qui reste après le *sandhi*, est *udâtta* (voyez chapitre III, 6). Le *krama*, dit notre règle, doit dissoudre cette sorte de *sandhi*, et rendre à chacune des syllabes son accent propre. — A voir la glose d'Uvaṭa, on dirait qu'il lit उदात्तस्य pour उदयस्य; il faut, en effet, que le premier de ces deux mots soit exprimé ou sous-entendu, et je serais tenté de croire que le texte du sûtra doit l'exprimer; car उदयस्य est peu utile après पदादेः.

Exemples : आ तेऽवः, dans le *pada* आ । ते । अवः । (*Rig-Véda*, V, xxxv, 3); पवमानं स्वाध्योऽनु, dans le *pada* सुऽआध्यः । अनु । (IX, lxxxvi, 24). Ce sont deux exemples d'*abhinihita-sandhi*: dans le premier, nous avons devant l'*a* initial *udâtta* une syllabe *anudâtta*, dans le second une syllabe *svarita;* l'une et l'autre, après le *sandhi*, sont *udâttas*, conformément à la règle du chapitre III, 6. Le *krama* dissout ce *sandhi* et rétablit l'accentuation primitive, dans le premier énoncé du mot qui a subi l'altération. Ainsi : आ ते (dans le *pada* ते),..., पवमानं स्वाध्यः ।. — C'est pour donner plus d'extension à la règle que le scoliaste a ajouté l'exemple du *svarita*, qu'elle comprend au reste très-naturellement.

XXVI. Sûtra 55. उदात्तपूर्वे... — Commentaire : उदात्तपूर्वे एकादेशे नियतस्वरोदये सति परः = परेण सह वचने आर्षोविलोपो भवति । अनियतः = उदात्तो यदा परो भवति अनुदात्तश्च पूर्वस्तदा अवरः = पूर्वेण सह वचने.... । « Quand une contraction ayant pour premier élément un *udâtta*, a pour conséquent [pour second élément] un *anudâtta*, la solution du *sandhi* est postérieure, [c'est-à-dire se fait] dans l'énoncé avec le mot suivant [à savoir dans la reprise]. Quand le second élément est non bas, c'est-à dire *udâtta*, et que le premier est *anudâtta*, la solution est antérieure, [c'est-à-dire se fait] dans l'énoncé avec le mot précédent [à savoir dans le premier énoncé du mot] ». — Je n'ai pas besoin de faire remarquer la hardiesse de l'ellipse de परः, que le scoliaste supplée dans la seconde proposition. — L'adjectif अवर, qui signifie proprement « inférieur, placé plus bas », désigne, en parlant d'un ouvrage, d'un discours, ce qui précède; अधस्तन, अधस्तात्, s'emploient, comme nous l'avons déjà vu, dans un sens analogue.

Exemples : 1° एंदुं सानसिं, dans le *pada* आ । इंदुं । सानसिं । (*Rig-Véda*, I, VIII, 1) : le premier élément de la contraction est *udâtta*, le second *anudâtta*, la solution se fera donc dans la reprise : एंदुं । इंदुं सानसिं ।.

Uvaṭa fait remarquer que, même dans le cas où le premier élément est *udâtta*, il peut se faire que la solution et le retour à l'accent primitif aient lieu dans le premier énoncé. Par exemple, quand la syllabe qui reste après la suppression d'une autre, prend le *svarita*, en vertu de la règle çâkalienne, exposée au chapitre III, 7. Ainsi, en faisant le *krama* de तेऽवंतु, dans le *pada* ते । अवंतु । (X, XV, 5), où l'*udâtta*, vu la suppression de l'*anudâtta* qui le suit, se change en *svarita*, on rétablit l'accent primitif de *te* dans le premier énoncé : अवंतु ते (et celui d'*avantu* dans la reprise : अवंत्वस्मान्)

Pour le cas où c'est la seconde syllabe qui est *udâtta*, le commentaire nous renvoie aux exemples du sûtra précédent.

XXVII. Sûtra 56. स्वरैकदेशं... — Cette règle devient fort claire, si nous nous reportons au chapitre III, 2 et 3, qui nous enseigne que l'accent *svarita* se compose de deux portions, dont l'une est plus élevée que l'*udâtta*, tandis que l'autre est de sa nature *anudâtta*, mais s'entend comme l'*udâtta*, à moins que la syllabe suivante ne soit elle-même *udâtta* ou *svarita*; car, dans ce cas, cette seconde portion du *svarita* a, dans la prononciation, le ton de l'*anudâtta*. Dans l'exemple : श्रोणयो ३ रसं (*Rig-Véda*, IX, xvi, 1), la syllabe finale de श्रोणयोः est *svarita*; mais la seconde moitié de ce *svarita* se prononce du ton de l'*anudâtta*, parce qu'elle est suivie de रसं, dont l'initiale est *udâtta*. Ce sera donc dans le premier énoncé que le *krama* résoudra le *sandhi*, parce que श्रोणयोः, combiné avec le mot qui le précède, et terminant le membre, se trouvera séparé de son principe d'altération, qui est रसं. Ainsi सोतारं श्रोणयोः.

La fin du sûtra, qui est fort elliptique, est développée ainsi par le scoliaste : तदक्षरं यदा पूर्वेण महानिमित्तं ब्रूयादार्षो लुप्यते.

Nous avons vu नि — हन्, « frapper bas », employé deux fois (au passif निहन्यते), dans la glose d'Uvaṭa, au chapitre III, 16; et, dans un sens différent, au chapitre III, 18, le même verbe avec le préfixe *niḥ* : निर्हण्यात्.

XXVII. Sûtra 57. उदात्तपूर्वः... — Commentaire : उदात्तपूर्वः स्वरितपूर्वो ऽप्यनुदात्तानामक्षराणां समवायो यदा द्वौ स्वरौ लभते ऽपि वा बहून् स्वरांस्तदा बहुक्रमे ऽक्रियमाणे आर्षो लुप्यते. C'est, comme l'on voit, sur l'autorité du scoliaste que nous avons, dans la traduction, ajouté le *svarita* à l'*udâtta* (voy. le 3^e^ exemple).

Exemples : 1° उत देवा (dans le *pada* देवाः) अवंहितं (*Rig-Véda*, X, CXXXVII, 1). Dans देवाः, qui se compose de deux syllabes *anudâttas*, la première prend le signe du *svarita*, à cause de l'*udâtta* qui précède : cet effet du *sandhi* disparaît dans la reprise du mot avec le conséquent : देवा अवंहितं. La seconde syllabe prend le signe de l'*anudâtta*, à cause de l'*udâtta* qui suit : cet autre effet du *sandhi* disparaît dans le premier énoncé du mot, avec son antécédent : उत देवाः.

2° पुरु पुरुभुजा यत् (V, LXXIII, 1). Ici de même le *svarita* initial de पुरुभुजा disparaît, avec l'antécédent पुरु (पुरुभुजा यत्), et le signe de l'*anudâtta* sous la syllabe finale disparaît, avec le conséquent यत् (पुरु पुरुभुजा).

3° वाचं वदता (dans le *pada* वदत) वद्भ्यः (X, XCIV, 1). Dans ce troisième exemple, les deux premières syllabes de वदत ont, dans le *sandhi* continu, l'accent *pracaya* (chapitre III, 11), qui ne se marque par aucun signe; si nous retranchons l'antécédent वाचं, pour dire dans la reprise : वदता वद्भ्यः, ces deux *pracayas* se trouvent remplacés par deux *anudâttas*; si nous retranchons le conséquent, ce sera l'*anudâtta* de la finale qui disparaîtra : वाचं वदता.

Uvaṭa renvoie à ce sujet au sûtra 47, et dit que quelques maîtres veulent qu'on fasse, en ce cas, un *bahukrama* (réunion de plus de deux mots en un même membre) : तस्माद्बहुक्रममिच्छन्त्येके आचार्याः (voy. plus bas, sûtras 58 et 59).

XXVIII. Sûtra 58. यथा... — M. Pertsch lit तदा pour तथा et इष्यते, pour उच्यते; mais il fait remarquer que cette dernière leçon (उच्यते) est aussi celle du manuscrit du commentaire de Berlin.

Le *krama* est, comme nous l'avons dit, la combinaison de la *saṁhitâ* et du *pada*. Il faudrait donc qu'on y trouvât

tous les faits, tous les caractères phoniques qu'offrent ces deux modes de lecture. Cependant il y a des cas où, en divisant simplement les mots deux par deux, on modifie certaines particularités, d'accentuation, par exemple, qui se trouvent dans la *saṁhitâ*. Ainsi, en coupant, d'après le *krama* ordinaire : प णं: । न इंदो । इंदो महे ।, nous avons des *anudâttas* là où la *saṁhitâ* nous offre des *pracayas* : प णं इंदो महे. Le *bahukrama* pourrait seul obvier à cet inconvénient (voy. la fin de la note du sûtra 57) ; la plupart des maîtres cependant disent qu'il ne faut pas y recourir dans ce cas, et qu'on ne doit pas se dispenser pour cela de couper les mots deux par deux. Il en est qui prétendent (ce qui justifie cette interdiction du *bahukrama*) que dans le *krama* la combinaison des accents ne se fait pas d'après les lois de la *saṁhitâ*.

La syntaxe de ce sûtra est assez remarquable : अदर्शने (सति.... संहितयो:) तथा यथा... संहिते (au duel féminin) प्रकॢप्ते.... « quand il y a non-vue [des *sandhis*] tels qu'ils sont prescrits (पकॢप्ते = विहिते) ». Le duel... संहिते est un *dvandva*, où la dualité est marquée par les deux compléments : स्वर et वर्ण ; il y a ellipse de संहिता après le premier. — अक्षर désigne ici la syllabe en tant qu'affectée de l'accent. — Le scoliaste analyse très-minutieusement le composé अनार्ष्यविलोप :, dans lequel il y a deux négations affectant une idée déjà négative par elle-même, « la solution du sandhi » : विलोप: = विनाश: । तस्याभावोऽविलोप: । आर्ष्या अविलोप: = आर्ष्यविलोप: । न आर्ष्यविलोप: = अनार्ष्यविलोप: ।.

Après l'analyse de ce composé doublement négatif, Uvaṭa, appliquant la règle à l'exemple que nous avons cité, ajoute ce qui suit : प णं इत्यस्मिन्वचने णत्वस्वरितयोर्दर्शनादनार्ष्यविलोपो भवति । यद्यपि णत्वस्वरितौ तत्र दृष्टौ । न इंदो । इंदो महे । इत्यत्र इंदो इत्येतस्य प्रचयस्वरस्याभावाद्विलोप एव । नैष दोष: । क्रमेषु ह्यपरे आचार्या: स्वरम-

नार्थं क्रमंते । « Dans ce [premier] énoncé, प्र णः: (dans le *padu* नः:), il n'y a pas non-solution du *sandhi* [ni *bahukrama*, et cela est légitime], parce qu'on voit le *ṇ* cérébral et le *svarita* [et leur cause प्र, sans qu'on ait besoin d'ajouter d'autres mots]. Mais, bien qu'on voie là le *ṇ* et le *svarita*, dans les membres suivants न इंद्रो । इंद्रो महे । (*Rig-Véda*, IX, XLIV, 1), par suite de l'absence d'accent *pracaya* (remplacé par l'*anudâtta*), il y a bien solution du *sandhi* [et par suite on ne voit pas la cause du changement d'accent]. Ce n'est pas un défaut; car d'autres maîtres, dans les *kramas*, ne prononcent pas l'accent d'après les combinaisons de la *saṁhitâ* (ब्रुवते = क्रमंते). » Ils croient qu'il n'est pas nécessaire de le ramener à la forme qu'il a dans le *sandhi*, et qu'on peut, dans le *krama*, le dire à la façon du *pada*.

XXIX. Sûtra 59. अदृष्टं... — C'est l'opinion contraire à celle qu'exprime le sûtra précédent. Il y a des maîtres qui, dans le cas où le *krama* offre des faits qui ne se voient pas dans la *saṁhitâ* (par exemple les *anudâttas* de l'exemple cité dans la note précédente), veulent qu'on joigne au *krama*, à ses coupes régulières deux par deux, un *bahukrama*, réunissant tous les mots ainsi modifiés et ceux dont le voisinage les modifie. Ainsi l'on fera un seul membre du passage que voici : इमं मे गंगे यमुने सरस्वति शुतुद्रि स्तोमं (*Rig-Véda*, X, LXXV, 5). En se contentant de couper d'après les lois ordinaires du *krama*, on aurait : इमं मे । मे गंगे । गंगे यमुने । यमुने सरस्वति । सरस्वति शुतुद्रि । शुतुद्रि स्तोमं ।, c'est-à-dire huit *anudâttas* qui ne sont pas dans la *saṁhitâ*, et qui ne reviennent, dans aucun des membres, à l'état de *pracaya*.

Uvaṭa traduit एवं (M. Pertsch donne एव) par अस्यामवस्थायां, « dans cette circonstance, en ce cas »; — कारणानि par निमित्तानि; — आर्ष्यविलोपविक्रमः par आर्ष्यविलोपहेतुः, « ayant pour cause la non rupture du *sandhi*. » J'ai cru pouvoir donner à

विक्रमः un sens différent de celui qu'indique le commentaire; il m'a paru qu'avec le préfixe *vi*, marquant distinction, *kramaḥ* pouvait prendre la signification de « membre à part », laquelle convient parfaitement ici. Au fond, celà ne change rien à la valeur de l'axiome. Partout ailleurs dans le *Prâtiçâkhya*, विक्रमः a le sens de *visarga*. — Dans le premier hémistiche, je lirais volontiers (क्रमे) ऽ विलोपं, « non solution du *sandhi* », leçon qui s'accorderait mieux peut-être avec la suite du sûtra; mais le commentaire, au moins dans mon manuscrit, n'admet point cet *a* privatif (अपरे आचार्या विलोपं मन्यंते). —J'ai réuni en un seul mot सकारपाणि; le sens y gagne, ce me semble. D'après la glose, on doit supposer que le scoliaste détache स et en fait le sujet (स क्रम आर्ष्यविलापहेतुः).

XXX. Sûtra 60. पदं... — Ce sûtra s'applique au mot initial de l'hémistiche. Comme ce mot ne se reprend pas, il ne peut, s'il est modifié quant à l'accent ou quant aux lettres, paraître dans le *krama* sous sa forme propre qu'au moyen du *parigraha*. Voici la glose d'Uvaṭa : पदं यदा स्वरं न गच्छति । पदांतश्च यदावसानं न गच्छति (il coupe en deux le *dvandva* et fait rapporter पदं à la première moitié, et पदांतः à la seconde) । तदानुरूपं लभते निराकृतं = विस्मृतमन्येन केनचिच्छब्दिते, « alors il prend, il a sa forme propre exclue, c'est-à-dire oubliée, non mentionnée, détruite par quelque autre mot. » । पदकाले स्वरकृतं च वर्णाकृतं च यन्नत्र (il y a तत्र dans mon manuscrit; mais il faut évidemment lire तन्न) जायते, « la forme que, dans le temps du *padapâtha*, l'accent ou les lettres font [au mot], n'est pas produite [dans le *kramapâtha*]. »

Exemples : 1° Modification d'accent : तेंऽवदन्. dans le *pada* ते । अवदन् । (*Rig-Véda*, X, CIX, 1): l'*udâtta* (ते) est changé en *svarita* (तें), en vertu du sûtra 12 du chapitre III. Le *parigraha* rétablit l'accent propre du mot : त इति ते.

2° Modification de lettre : नू इत्था, dans le *pada* नु । इत्था । (I, CXXXII, 4); voy. chapitre II, 35. Le *parigraha* rétablit la quantité propre du mot : न्विति नु.

Nous avons déjà vu निराह् dans le même sens (chap. XI, 9 et 14). Le commentaire lui donne ici pour synonyme निर्ब्रवीति (voyez plus bas, dans le texte du sûtra 62, निर्ब्रुवन्). — Les mots स नु योऽत्र युत्यते ne sont pas expliqués dans les scolies, au moins dans celles que contient mon manuscrit.

XXXI. Sûtra 61. स्थितo... — M. Pertsch donne स्थिति:, qu'il détache du long composé qui commence le çloka; mais il nous apprend que le manuscrit du texte qu'il avait sous les yeux, a la même leçon que le manuscrit de Paris. — व्ययवद्ध्युपस्थिते est évidemment une faute du copiste; व्ययवद्ध्युपस्थितं se compose de व्ययवत् । हि । उपस्थिते ।.

Ce sûtra établit que, ni l'*upasthita* (voy. plus haut, sûtras 28-30), ni parfois même la *sthiti*, ne suffisent à ramener le mot à sa vraie forme, et que pour être toujours sûr de la donner complétement, il faut combiner les deux méthodes, à savoir l'énoncé ordinaire sans *iti*, et le *parigraha*. C'est la négation d'une assertion contenue dans la glose du 15ᵉ *çloka*, et que j'ai citée et traduite à la fin de la note relative aux sûtras 28-30.

Exemples : अरैक्पंथां ।, *sthitopasthita* : अरैगित्यरैक् (*Rig-Véda*, I, CXIII, 16); ici, dit le scoliaste, l'*upasthita* अरैगिति ne nous donne que partiellement, avec perte (व्ययवत् = लोपवत्), la forme de अरैक्, il n'a pas le *svarita* que nous offre le *pada*, et le remplace par l'*anudâtta*.

Pour मो षू णः, l'*upasthita* स्विति ne rétablit pas la brève de सु.

Pour प्रातः सोमं (VII, XLI, 1), la *sthiti*, comme le remarque encore Uvaṭa, ne nous donne pas le *r* que nous offre le *pada*, dans l'*upasthita* प्रातरिति.

Dans le commentaire, il y a अतो ऽपि, au lieu de अतो ऽधि, que donne, dans mon manuscrit, le texte du sûtra, et qui se trouve aussi dans le texte de Berlin, tel que le reproduit M. Pertsch. Sur *adhi*, après l'ablatif, voyez le Dictionnaire de MM. Böhtlingk et Roth. Uvaṭa ajoute, comme synonyme, अस्माद्धेतोः.

Dans la traduction du *dvandva* initial du sûtra, j'ai remplacé le mot concret *sthita* par l'abstrait *sthiti*. Cela ne change rien au sens et empêche la confusion; car *sthiti* se trouve au second hémistiche.

XXXII. Sûtra 62. क्रमेत... — Commentaire : क्रमेत क्रमं ब्रूयात्क्रमकः सर्वाणि पदान्येकैकं पदं निर्ब्रुवन् द्विक्रमे बहुक्रमे वा इति स्मरंति । एवमिच्छंत्येके आचार्याः । कस्य हेतोः । एवं सुव्रतरामाध्यां अविलोपो भवति ।. « Ils veulent qu'on fasse le *parigraha* aussi bien pour le *dvikrama* (membre de deux mots), que pour le *bahukrama* (membre de plus de deux mots). — Pour quelle raison? — De cette façon, la non-solution du *sandhi* se fait mieux [et plus sûrement]. » On voit qu'Uvaṭa ne rattache pas ce sûtra au précédent; il donne pour sujet à स्मरंति le nominatif एके आचार्याः, « quelques maîtres ». — Il faut remarquer क्रमकः, « le lecteur du *krama* », qui se trouve déjà plus haut dans la scolie du sûtra 60, et que le commentaire nous offre deux autres fois dans la suite de ce chapitre. Précédemment il n'avait employé que le terme générique वक्ता.

Exemple : आ मंदूं । एत्या । मंदूमा वरेण्यं । मंदूमितिं मंदूं । आ वरेण्यं । एत्या । (*Rig-Véda*, IX, LXV, 29). « Et ainsi partout », ajoute le scoliaste, एवं सर्वत्र.

XXXII. Sûtra 63. आचरितं... — Un des manuscrits de Berlin, au lieu de नोत्क्रमन्, a नोन्नयेन्, leçon qui se trouve aussi, nous dit M. Pertsch, dans le manuscrit du commentaire, mais substituée, par correction, à celle que nous avons

adoptée. — Commentaire : पार्षदीयं यदाचरितं पूर्वशास्त्रविहितं क्रमो द्वाभ्यामभिक्रम्येत्येवमादि (chapitre X, 1) तत्तु नोत्क्रमेत्। नान्यथा कुर्यादित्यर्थः 1. Uvaṭa considère partout comme la vraie règle le premier des deux chapitres, et nous avons vu qu'il l'appelait, par excellence, le *çâstra* du *krama*.

Le reste du sûtra n'est pas fort clair. J'ai donné à chaque mot en particulier et à l'ensemble la signification qui m'a paru la plus naturelle à la fois et la plus logique. Le commentaire donne pour synonyme à वर्त्म, « voie, méthode », वृत्तं, « manière d'être, procédé »; il ajoute au *dvandva* स्मृतिसंभवौ le duel हेतू, « causes, principes », puis il en explique le premier terme par शास्त्रदर्शनादि, et le second par उपपत्तिः, qui signifie à la fois, comme संभवः, « origine » et « combinaison. » Ne pourrait-on pas entendre par स्मृतिः la tradition en tant qu'elle enseigne les lois de la *saṁhitâ*, et par संभवः, la forme originelle des mots, telle que les donne le *pada?* Cette interprétation s'applique bien, ce me semble, au texte et à la glose. La *saṁhitâ* et le *pada* sont les principes constitutifs du *krama;* le *krama* combine ces deux méthodes de lecture.

Pour le dernier *pâda* du *çloka*, Uvaṭa nous apprend qu'on le construit et l'explique de deux manières. Les uns donnent pour régime à अनु l'accusatif pluriel इतराणि, les autres l'accusatif singulier समाधिं. De là les deux traductions que voici : « qu'il récite la perfection (समाधिं = संपदं) du *krama* [la suite parfaite du *krama*], en suivant (अनु = अनुगम्य अनुलक्ष्य च) les autres prescriptions [occasionnelles, données en vue du *krama* dans le second chapitre इतराणि क्रमहेतो शासनानि; suit un exemple relatif au chapitre XI, 29] »; ou bien « qu'il n'applique ce qui est dit dans ce second chapitre qu'autant que cela s'accorde avec le premier, qui est le seul vrai *çâstra* du

krama. » C'est la seconde construction que j'ai suivie dans ma traduction.

XXXIII. Sûtra 64. यथोपदिष्टं... — Commentaire : यथोपदिष्टं क्रमशास्त्रमादितस्तदेव साधुवदध्येतव्यं । पुनः पृथक्कैर्विविधैर्युक्तं तत्र साधुवद्विद्यात् ।.

XXXIII. Sûtra 65. इति... — Le commentaire explique le patronymique बाभ्रव्यः par बभ्रुपुत्रः भगवान्पंचालः ; il réunit la tmèse प्र.... उवाच en un composé प्रोवाच, auquel il donne pour complément शिष्येभ्यः ; puis il ajoute à प्रशशंस (= प्रशंस) le datif हिताय, qui amène le çloka suivant :

क्रमाभिगमभिन्नानि दुर्गाणि सुमहांत्यपि ।
विलीयंते ऽर्कभिन्नानि तमांसीव निशात्यये ॥

« Les mauvais pas, même très-grands [, qui se rencontrent dans la lecture du Véda], sont fendus [et franchis] par le recours au *krama*, comme les ténèbres se fondent dissipées par le soleil, à la fin de la nuit. »

M. Roth a parlé du *çloka* 33 et des suivants dans sa *Dissertation sur la littérature et l'histoire du Véda*, p. 85.

XXXIV. Sûtra 66. क्रमेण.... — M. Pertsch lit पूर्वप्रसिद्ध॰ pour पुराप्रसिद्ध॰ — Uvaṭa commente avec beaucoup de soin ce *çloka*. La seule difficulté qu'il offre est le long composé qui forme le second *pâda* : « par les effets postérieurs à [ces méthodes qui sont] son origine, effets non anciennement connus ». आश्रयपूर्व est un composé possessif qui signifie proprement « ayant antérieur à soi-même, ce à quoi il se réfère, ce à quoi il doit son origine ». On pourrait, sans modifier essentiellement le sens, concevoir d'une autre manière le rapport de पुराप्रसिद्ध (पुरा अप्रसिद्ध) à सिद्धिभिः, et traduire cette

première épithète comme un génitif : « les effets... de [cette méthode] non anciennement connue. »

Les derniers mots : न च श्रुत : sont commentés ainsi : न चायं क्रमो ऽष्टानां ब्राह्मणपथानामन्यतमस्मिन्ब्राह्मणपथे श्रूयते। यथ ऋषिदैवतछंदोयज्ञस्वाध्याययज्ञकर्मसु संहिताविधिः। यथा च नामाख्यातोपसर्गनिपाताः पदमिति पदविधिः। « Ce *krama* n'est enseigné dans aucune des sept voies brâhmaniennes, comme [le sont la *samhitâ* et le *pada* :] la règle de la *samhitâ*, dans [les préceptes relatifs au] *ṛishi*, [à la] divinité, [au] mètre [des hymnes, à la] lecture sacrifice, [à l']œuvre sacrifice; et la règle du *pada*, dans [l'énumération suivante :] le nom, le verbe, la préposition, la particule, sont le *pada* [proprement : le mot]. »

XXXV. Sûtra. 67. असिध्यत :... — La forme du sûtra est bizarre, mais le raisonnement est logique. « Si ce qui est inefficace est sans effet, d'un autre côté, ce qui est efficace ne peut être sans effet. Or vous dites à la fois : d'une part, que le *krama* est inutile, parce qu'il vient après la *samhitâ* et le *pada*; et, d'autre part, qu'il se réfère à la *samhitâ* et au *pada*, et n'est pas autre chose que ces méthodes. Comment peut-il être inutile, s'il est identique avec des choses utiles ? » A quoi il serait facile de répondre que c'est précisément à cause de cette identité qu'il fait double emploi. — Voici le texte du commentaire : यदुक्तं पदसंहितात्पुर्वमयं क्रमो न सिध्यति। तस्मादस्य प्रसिद्धिविपर्यय इति। तन्नास्ति। प्रसिध्यतो ऽसिद्धत्वस्य विपर्ययस्तथा भविष्यति। प्रसिद्धं हि पदसंहितमाश्रित्य यद्ययं क्रमो वर्तते। ततः प्रसिद्ध एव। अनन्यश्चायं पदसंहितात्क्रमो भवतीति प्रतिज्ञा पूर्वमुक्ता। एकदेशं हि साधयत्येकदेसः। « Ce qu'on a dit en ces termes : ce *krama* n'est pas fait avant le *pada* et la *samhitâ*, donc le contraire d'effet existe pour lui, cela n'est point; car le contraire d'inefficacité existera de même pour ce qui est efficace : or ce *krama*, se référant au *pada* et à la *samhitâ* qui sont efficaces, est efficace par cela même. Ce *krama* n'est pas autre chose que le

pada et la *saṁhitâ* : telle est la proposition énoncée d'abord. Une partie [du raisonnement] détruit l'autre partie. »

XXXV. Sûtra 68. सद्धापवादेषु... — Commentaire : अपवादो निवृत्त्यर्थः – यैरर्थाः प्रदिश्यंते तानि प्रदेशशास्त्राणि । यथा संयोगशास्त्राणि । तेष्वप्यन्यस्मिन्नन्यस्यापवादो दृश्यते ।. « L'*apavâda* (exception) a pour objet de défendre [l'application d'une règle]. — On appelle *pradeçaçâstrâṇi* les *çâstras* par lesquels les choses sont montrées, ainsi, par exemple, les *çâstras* (ouvrages et parties d'ouvrages, des *Prâtiçâkhyas*, entre autres), relatifs à la connexion [des lettres et des mots]. Dans ces *çâstras*, on voit, dans l'un, la défense d'une règle donnée par l'autre..... »

XXXVI. Sûtra 69. विपर्ययात्..... — J'ai suivi aussi exactement que je l'ai pu, dans ma traduction, les scolies d'Uvaṭa. Pour विपर्ययात्, il cite le commencement du *çloka* précédent, puis il ajoute : असिद्धावपि हि भावाः सिद्धानाश्रित्य सिद्धा भवंति, ce qui est une répétition du raisonnement de tout à l'heure. — समाधि : signifie la conciliation des différends. Nous avons dans les deux chapitres relatifs au *krama* des opinions fort diverses ; dans l'application de la méthode, il faut prendre parti, concilier ces différences, et c'est un bon fruit que la conciliation des préceptes sacrés. — Nous avons vu plus haut le concret पुराप्रसिद्ध, avec *a* privatif entre les deux termes ; ici l'abstrait पुराप्रसिद्धिः est sans négation, et nie par conséquent l'assertion précédente. — Au sujet d'अनाश्रयात्, le commentateur fait remarquer que le *krama* a des choses qui lui sont propres, par exemple le *parigraha* des mots dont le *pada* ne fait que l'*avagraha* : यथैवावगृह्याणां परिग्रहणं. – समभ्युपेयात् = समभ्युपगमनात्. – बहुभिश्च साधुभि, sc. पूर्वाचार्यैः. — Les derniers mots sont expliqués ainsi : श्रुतौ चायं दृष्टः क्रमः । द्वैपदेनांगिरसः

प्रोचुः । त्रिपदेन बालखिल्याः, « et le *krama* est vu (mentionné) dans la *çruti :* les Ângiras ont récité le Véda par membres de deux mots ; les Bâlakhilyas, par membres de trois. »

XXXVII. Sûtra 70. क्रमे... — Commentaire : क्रमादृते. — द्विपदसंहिता च द्विपदस्वरश्च, dans ce *dvandva*, द्विपदं est le complément commun de संहिता et de स्वरः. Uvaṭa ajoute द्विपदे हि सिद्धे उत्तरारंभः शक्यते कर्तुं पादार्धर्चर्क्सूक्तसिद्ध्यर्थं, « car, le membre de deux mots une fois fait, on peut procéder aux combinaisons ultérieures, en vue de la composition du *pâda*, de l'hémistiche, de la stance, de l'hymne. » — भगवता पंचालेन स्थापितानां पारायणकर्मणां क्रमपारायणमुत्तमं । परंपरया महिम्ना च । « des méthodes de lecture établies par le bienheureux Pañcâla, la méthode du *krama* est la meilleure » Puis il ajoute une explication qui donne à *uttama* son double sens de « dernier » et de « supérieur ». Il est *uttama* et par l'ordre et par la grandeur.

XXXVII. Sûtra 71. अतः... — M. Pertsch donne यथा pour तथा. — Le scoliaste rattache, comme l'on voit, क्रमात् au sûtra précédent. Il serait peut-être plus naturel de le rapporter au second hémistiche. — बृंहणं = संधारणं. — त्रिभिः = संहितापदक्रमैः (s. e. वर्तते)

Les scolies des derniers sûtras sont terminées par des *çlokas*, que je n'ai pas donnés dans mes notes, parce qu'ils sont inutiles pour l'interprétation du texte, et ne me paraissent rien contenir d'intéressant.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 OCTOBRE 1857.

Il est donné lecture du procès-verbal de la séance dernière; la rédaction en est adoptée.

M. le président lit une lettre de M. le Ministre de la guerre, qui annonce l'envoi d'un exemplaire d'un rapport sur l'Algérie adressé à l'Empereur.

M. Sully Leiris, procureur impérial à Chandernagor, écrit pour demander des indications sur les meilleurs travaux publiés sur la législation musulmane et indienne. M. le président et M. Lancereau se chargent de lui fournir ces renseignements.

M. Khalil el-Khouri écrit pour annoncer la publication prochaine d'un journal arabe qu'il va commencer à Beyrouth, et qui paraîtra une fois par semaine; il envoie un prospectus, dont il demande l'insertion dans le Journal asiatique.

M. Joachim Menant, juge à Lisieux, est nommé membre de la Société.

M. Mohl demande l'autorisation du Conseil pour négocier, avec la Société des missions de Londres, l'achat d'une fonte de caractères chinois. Cette demande est renvoyée à la Commission des fonds.

M. Defrémery donne des détails sur une nouvelle édition critique du Gulistan de Sadi, qu'il a terminée; il communique quelques corrections qu'il propose dans le texte de l'ouvrage, et lit quelques extraits de sa traduction.

Le bibliothécaire adjoint demande que le Conseil vote

des remercîments à M. Pauthier, pour avoir racheté et restitué à la Société un ouvrage qui avait appartenu à la bibliothèque de la Société, et qui avait été vendu à la vente des livres de M. Marcel, à qui il avait été prêté. Cette proposition est adoptée.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Compagnie des Indes. *Ibrahim Rozah at Beejapoor.* Photographies (2[e] cahier. Londres, 1857), in-fol.

Par la Société. *Bibliothecæ societatis artium scientiarumque quæ Bataviæ floret Catalogus systematicus*, curante P. Bleeker. Batavia, 1853, in-8°.

Par la Société. *Publications of learned societies and periodicals in the library of the Smithsonian institution.* Grand in-8°, sans nom de lieu, ni date.

— *Tenth annual report of the Board of regents of the Smithsonian institution.* Washington, 1856, in-8°.

Par l'Institut néerlandais. *Werken van het Koningklijk Instituut voor taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië.* Amsterdam, 1857, I et II en 3 tomes in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* II[e] vol. 1[re] et 2[e] livraison, in-8°. Leipzig, 1857.

Par M. Logan. *Journal of the Indian Archipelago.* Vol. I, n° 2, et vol. II, n° 1 (sans date). Singapore, in-8°.

Par la Société. *Journal of the asiatic Society of Bengal.* 1857, n[os] 1 et 2, in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal Geographical Society of London.* Février à mai 1857. 3 cahiers in-8°.

Par les éditeurs. *Tijdschrift voor Indische taal- land- en volkenkunde*, de 1852 à 1855, 22 livraisons in-8°.

Par le Conseil. *Boletim e annaes do Conselho ultramarino.* Lisboa, de 1854 à 1857, 32 livraisons in-4°.

Par l'Académie de Vienne. *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften.* 1856 et 1857, livr. 1 et 2.

— *Fontes rerum austriacarum.* Tomes X et XIII, in-8°.

Par l'Académie de Vienne. *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen.* 6 numéros, in-8°.

— *Almanach der K. Akademie der Wissenschaften.* 1857, in-12.

Par la Société. *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap.* Vol. 24 et 25, in-4°.

Par l'auteur. *Nouveau système de traduction des hiéroglyphes égyptiens, au moyen de la langue chaldéenne,* par M. PARANT. In-fol.

Par l'auteur. *Al Nouzhet al schehiyet fi 'l rihat al-selimiyet,* par SELIM BOTROS. Beyrouth, 1856, in-8°.

Par l'auteur. *Le Pêcheur et le Génie,* conte des Mille et une Nuits, texte arabe, par M. E. COMBAREL. Oran, 1857, in-12.

Par l'auteur. *Relation du voyage de M. le capitaine de Bonnemain à R'dâmes* (1856-1857), par M. A. CHERBONNEAU. Paris, 1857, in-8°. (Tiré du *Journal de la Société de géographie.*)

Par l'auteur. *Zoroastre. Essai sur la philosophie religieuse de la Perse,* par M. Joachim MÉNANT. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Rig-Véda Sanhita.* Vol. III, by H. H. WILSON (traduction anglaise). London, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Ueber die geographische Anordnung der Namen arischer Landschaften im ersten Fargard des Vendidad,* von H. KIEPERT. In-8°.

Par l'auteur. *Die Lieder des Hafis,* von Herm. BROCKHAUS. Ier vol. livr. 3 et 4. Leipzig, 1856, in-4° (en persan, avec le commentaire turc de Soudi).

Par l'auteur. *Les Psaumes disposés suivant le parallélisme,* par M. l'abbé BERTRAND. Versailles, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Mantic uttaïr,* ou le Langage des Oiseaux, publié en persan par M. GARCIN DE TASSY. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Petit livre de poche,* par M. DE MAS-LATRIE père. 1854, in-24

Par l'auteur. *Rapport à l'Empereur sur la situation de l'Algérie,* par le maréchal VAILLANT. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *De l'origine et de la formation des différents systèmes d'écritures orientales et occidentales*, par M. G. Pauthier. Août 1838, in-4°.

Par l'auteur. *Mémoire sur les Calendriers judaïque et musulman*, par Mahmoud. 1re partie, Calendrier judaïque. Bruxelles, 1855, in-4°.

Grammaire française de Lhomond, traduite en arabe, par M. Soliman al-Harairi. Paris, chez Benjamin Duprat, 1857, in-8°.

L'ouvrage de M. Soliman al-Harairi se compose d'une préface à l'adresse des musulmans, de deux traductions de la Grammaire de Lhomond : l'une littérale, avec des notes; l'autre libre, et d'un court dialogue.

L'auteur a ajouté à son ouvrage quelques pièces et certificats, notamment une lettre de son Exc. le Ministre de l'instruction publique, qui, sur le rapport de M. Reinaud, a accordé une souscription à l'auteur; et une appréciation de l'ouvrage par M. Baissac, interprète-traducteur du ministère de la guerre.

Dans sa préface, l'auteur convie les musulmans à l'étude; il leur rappelle leur science d'autrefois, et leur montre leur ignorance d'aujourd'hui. Pour mieux nous connaître, amener la conciliation, il leur recommande d'apprendre notre langue et nos sciences. Comme il sait qu'en s'adressant à des musulmans il faut leur parler pièces en main pour les convaincre, il fait de nombreuses citations des textes du Koran et des traditions de Mahomet, par lesquelles il prouve que la loi musulmane fait un devoir de s'instruire et d'avoir de bons rapports avec les peuples étrangers. Voici quelques-unes de ces citations :

Cherchez la science, eussiez-vous à vous transporter en Chine pour la trouver.

Apprenez tout métier de ceux qui le possèdent, à quelque religion qu'ils appartiennent.

Si quelqu'un cache une science utile aux autres, Dieu le bridera, au dernier jour, d'un mors de feu.

Dieu hait l'homme oisif.

Si quelqu'un se rend coupable de torts ou d'injustices envers un sujet qui n'est pas musulman, je l'accuserai au jour du jugement.

Toutes les créatures sont la famille de Dieu, et le plus aimable parmi vous, c'est celui qui fait du bien à la famille de Dieu.

L'auteur, en parlant du musulman qui ne sait que le Koran par cœur et qui en ignore l'esprit, lui applique ces paroles de Mahomet :

Cet homme est semblable à l'âne qui porte des livres.

La traduction de la Grammaire de Lhomond, dont le texte français est en regard, quoique littérale, est claire et suffisante. L'auteur a atteint deux buts : faire connaître le génie de la langue française, en se servant du style simple et net du grammairien Lhomond, et initier aux règles. Il suit pas à pas le grammairien français, avec une rigueur presque mathématique. Nous ne reprocherons pas à l'auteur cet amour de l'exactitude ; car ce qui peut faire avancer l'étude d'une langue, ce sont bien les traductions littérales. Cependant, qu'il nous permette de lui faire une observation : nous craignons que son habitude de serrer le texte de près ne l'ait mené trop loin, en lui faisant traduire notre auxiliaire *avoir* par عند qui, en arabe, n'a d'autre sens que celui de *chez, près de,* et répond, en certains cas, au verbe *appartenir*. Ainsi, j'ai un livre عندي كتاب ; mais dans *j'ai aimé* أحببت, vous exposez les Arabes à traduire : عندي محبوب. Les Arabes n'ont pas besoin d'un mot étranger pour rendre le prétérit et la 1[re] personne, il leur suffit de la désinence تُ. C'est là un véritable *arabisme*. L'auxiliaire *avoir* n'a d'autre rôle en français, comme son nom l'indique, que d'*aider* à conjuguer les verbes en indiquant les *temps*. Le mot عند, employé comme *équivalent* de ce verbe auxiliaire,

n'a pas de sens. M. Soliman al-Harairi fait connaître la valeur de ce verbe dans une note (p. ٣٣, ٣٤).

هذا الفعل فى الفرنساوية ليس بفعل فى العربية بل ظرف
وهو عند وغلط من عرّبه بملك لانّهم يقولون هل عندك خبر
عندك ثلاثة من كتبى فانت لا تملك الخبر ولا الكتب التى
لى وهذا الفعل وفعل كان الذى بعده يسمّيان معينين لانّهما
يدخلان فى بعض الازمنة من تصاريف الافعال فيعينان
على تصريفها كما تراه فى التصاريف ،

Ce verbe, en français, n'est pas un verbe en arabe, c'est un *z'arf* (adverbe de temps) qui est عند, et celui qui le traduit par ملك se trompe; car les Français disent : *Avez-vous des nouvelles? Vous avez trois de mes livres;* cependant vous ne possédez pas de nouvelles, ni les livres qui sont à moi. Ce verbe et كان qui vient après sont appelés auxiliaires; car ils entrent dans quelques temps des conjugaisons des verbes et aident à les conjuguer, comme tu le verras dans les conjugaisons.

Pour éviter toute espèce de méprise, il aurait fallu, dans cette note, dire que le verbe auxiliaire *avoir* ne pouvait pas être traduit en arabe par un mot spécial, pas plus par عند que par un autre mot; que, lié à un participe passé dans la conjugaison d'un verbe, il indiquait un *temps;* mais que la manière dont les Arabes rendaient le temps était sans analogie en français. Le verbe *avoir,* considéré comme ayant le le sens d'*appartenir,* doit se conjuguer sur la 3ᵉ conjugaison des verbes irréguliers en *oir*. J'admets que le mot عند rend mieux le verbe *avoir* (dans le sens d'*appartenir*) que ملك « posséder ». Et ici, entre les deux mots arabes, il y a presque la même nuance qu'entre *avoir* et *posséder.*

Dans la *Grammaire française à l'usage des Arabes* que nous avons faite, le cheïkh Fârès et moi, et qui a précédé de plusieurs années celle de M. Soliman, nous avons eu soin de ne pas traduire le verbe auxiliaire *avoir,* et d'expliquer son

rôle comme auxiliaire et comme verbe ayant le sens d'*appartenir.* J'avoue que nous avons eu tort de traduire le verbe *être,* considéré comme auxiliaire; car ce que je dis du verbe *avoir* doit s'appliquer au verbe *être,* qui ne doit être traduit que comme verbe signifiant *exister* et se conjuguant sur la 4e conjugaison des verbes irréguliers en *re*. M. Soliman est tombé dans la même erreur. On donne ainsi aux Arabes une idée fausse de nos verbes auxiliaires. Je sais bien que les explications ne leur manquent pas; mais vous créez inutilement un embarras aux étudiants, et vous les exposez à traduire : *je suis aimé par* أكون محبوب.

Dans sa traduction libre de la Grammaire de Lhomond, l'auteur a donné les règles françaises en suivant la structure de la phrase arabe. C'est une répétition de la traduction précédente, seulement il a négligé, avec raison, de donner une seconde traduction des conjugaisons et de quelques exemples

Je ne dirai rien du dialogue, qui est très-court, et nécessairement insuffisant.

A une connaissance profonde des ressources de la langue arabe, l'auteur a joint des études solides sur la nôtre; il se montre grammairien habile, écrivain correct et élégant. Dans ces conditions, il ne pouvait faire qu'un bon livre. Le style littéraire qu'il a adopté, le seul qui pouvait convenir, fera tomber les illusions de ceux qui pensent que les livres destinés aux Arabes de l'Algérie doivent être écrits dans le langage usuel. Il en est de l'arabe comme de toute autre langue : du moment qu'on met la main à la plume, il faut faire comme Buffon, endosser l'habit des dimanches, ajuster les manchettes brodées.

G. Dugat.

SUPPLÉMENT À L'ARTICLE SUR L'*ÉTAT DE LA LITTÉRATURE CHEZ LES POPULATIONS CHRÉTIENNES ARABES DE LA SYRIE*[1].

Tout ce qui précède était écrit et même sur le point d'être mis sous presse, lorsqu'il m'a été donné communication d'un opéra et d'un vaudeville arabes qui viennent de Beyrout. L'auteur de ces deux pièces est un négociant maronite, mort récemment. Son nom était Maroun, absolument comme celui du personnage que l'intéressante population des Maronites s'honore d'avoir eu pour chef; la famille à laquelle il appartenait était celle des Naccasch[2]. Il était à la tête d'une maison considérable de Beyrout, et il fut le premier chez qui, en Orient, les livres de comptabilité furent tenus en parties doubles.

Maroun vécut dans une étroite amitié avec Nasif, et, de son vivant, représenta en Syrie le monde nouveau, de même que Nasif représente le vieux monde. Al-Khouri l'a chanté après sa mort dans deux pièces de vers qui se trouvent dans son recueil, et où il lui donne le titre d'*Astre de l'Orient*[3], comme il a donné le titre d'*Astre de l'Occident* à M. de Lamartine.

Outre l'arabe, Maroun possédait le français, l'italien et le turk, et à ses connaissances littéraires, il joignit le goût de la musique et des arts. Les diverses pièces de sa composition furent jouées et chantées chez lui, en présence des personnes les plus éclairées du pays; et rien ne montre mieux la grande place que la littérature occupe parmi les indigènes, que la sensation qu'elles produisirent. On cite surtout, pour l'en-

[1] M. Reinaud ayant ajouté, dans un tirage à part de son article qui a paru dans le numéro de juin 1857, p. 465 et suiv. la notice ci-jointe, nous l'insérons ici pour que les lecteurs du Journal asiatique possèdent l'ensemble du travail. — (La rédaction.)

[2] مارون النقاش.

[3] كوكب فى الشرق.

thousiasme qu'il excita, un vaudeville où le khalife Haroun al-Raschid figure dans une des mêmes scènes que dans les Mille et une Nuits. Aucune de ces pièces n'a jusqu'ici été imprimée.

Les deux pièces que j'ai eues sous les yeux, et qui portent le nom de *Récit*[1], sont, 1° un opéra en cinq actes, intitulé : *L'Avare*[2]. Au nombre des airs qui le distinguent est l'air un moment si fameux de *La Parisienne.* 2° Un vaudeville en trois actes intitulé : *L'Envieux*[3]. C'est la dernière pièce pour la date de la composition, et c'est celle qui a le plus frappé l'attention des connaisseurs ; aussi trouve-t-on à la fin des morceaux de vers, dans lesquels les amis de l'auteur, notamment Nasif, lui font compliment sur le mérite de son œuvre[4]. Dans ce vaudeville, d'une part, un des acteurs répète la scène de M. Jourdain, et fait de la prose sans le savoir ; de l'autre, une espèce d'instituteur entreprend un cours de métrique arabe, et ne fait grâce d'aucun des mots techniques qui hérissent le sujet, et qui, même chez les Arabes, ne sont familiers qu'aux personnes tout à fait lettrées. Il n'est pas étonnant, d'après cela, que là même où l'auteur ne s'exprime pas en vers, il emploie la prose rimée et cadencée dont il a été parlé.

Une circonstance que présente le manuscrit du vaudeville, et que je n'avais pas encore remarquée dans les écrits des Orientaux, c'est la présence des points d'admiration, d'interrogation et des autres signes qui, chez nous, ajoutent tant de clarté à la phrase. En arabe, dans le style ordinaire, la phrase est coupée de manière que le sens se déduit de lui-même ; mais ici, où le dialogue est pressé et où il prend toute sorte de formes, du moment qu'il ne s'agissait plus d'une action à mettre sous les yeux des spectateurs, mais d'un ex-

[1] رواية.

[2] البخيل.

[3] الحسود.

[4] Le mot *naccasch*, en arabe, signifie « peintre ». Les poëtes dont il s'agit n'ont pas manqué de jouer sur ce mot.

posé à lire dans le silence du cabinet, le secours de ces petits signes, auxquels nous sommes trop habitués pour en sentir toute l'importance, devenait indispensable.

Il est à regretter que les divers écrits de Maroun ne soient point parvenus en France, ou que, du moins, les deux pièces dont il s'agit ici n'aient pas été connues plus tôt de moi. Ces écrits, devenus l'objet d'un examen moins rapide, auraient probablement été jugés dignes de l'attention du monde lettré.

On dit qu'un frère de Maroun a composé une tragédie, qui n'a pas été non plus imprimée.

N. B. — Page 486, ligne 14 du numéro de juin 1857; si, au lieu de قوم, on lisait أقنوم, leçon qui ne détruirait pas le mètre, le sens, serait :

Elle vit ce sol où, par une faveur dont l'effet n'aura pas de terme, Dieu se fit homme.

Sanskrit Woerterbuch, herausgegeben von der K. Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von Otto Bœthlingk und Rudolph Roth. Vol. II, feuilles 31-40. Saint-Pétersbourg, 1857, in-4°.

Grammatik der syrischen Sprache mit vollstændigen Paradigmen, Chrestomathie und Woerterbuche. Bearbeitet von Fr. Uhlemann. Deuxième édition. Berlin, 1857, gr. in-8°, XXIII, 276, LXIV et 63 pages.

La première édition de cet ouvrage a paru en 1829; depuis ce temps, il a été traduit en anglais, et aujourd'hui l'auteur en publie une nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée. C'est surtout la syntaxe qui a reçu des additions considérables; la chrestomathie a été complétée par une partie poétique, et les règles de la métrique ont été ajoutées à la grammaire.

JOURNAL ASIATIQUE.

DÉCEMBRE 1857.

ÉTUDES SUR LA GRAMMAIRE VÉDIQUE.

PRÂTIÇÂKHYA DU RIG-VÉDA.

CHAPITRE XII. (Lecture II, chap. VI.)

Quelles sont les lettres qui ne peuvent pas être finales et celles qui ne peuvent pas être initiales. — Quelles lettres peuvent se combiner entre elles dans l'intérieur des mots. — Les quatre parties du discours. — Énumération des prépositions.

Ce chapitre, qui est le plus court de tout le *Prâtiçâkhya*, se divise en deux sections bien distinctes. La première, qui se placerait bien, ce semble, après l'alphabet et la classification des sons et des articulations, traite de la nature des lettres et de leurs convenances et répugnances, non plus quant au *sandhi* extérieur et à la liaison des mots entre eux, mais quant à la formation même des mots et aux combinaisons intérieures. La seconde section divise les parties du discours en quatre espèces, auxquelles en effet toutes les autres, qu'on a imaginées dans la suite, peuvent se ramener; et, après les avoir divisées, elle donne, des trois premières, des définitions très-concises, mais qui en marquent bien le caractère essentiel. Ces définitions, pour lesquelles Çaunaka est parfaitement d'accord avec l'auteur du *Nirukta*, sont tout ce que nous avons dans le *Prâtiçâkhya* de philosophie grammaticale. C'est fort peu de chose encore; ce ne sont que de premières fondations; mais elles sont si solides, si bien assises, qu'elles

porteront sans peine tout l'édifice : il semble même, cette base une fois posée, qu'il ait dû s'y élever nécessairement, et, en quelque sorte, de lui-même.

ऊष्मांतःस्थसोष्मचकारवर्गा नांतं यांत्यन्यत्र विसर्जनी-
[यात् ।
ऋकाराल्कारौ परमर्धमूष्मणां नाहिं तकाराद्वरे च सप्र
[॥ १ ॥
नान्योन्येन मध्यमाः स्पर्शवर्गाः संयुज्यंते न लकारेण
[रेफः ।
स्पर्शैर्वकारो न परैरनुत्तमैस्तथा तेषां घोषिणः सर्वघो-
[ष्मभिः ॥ २ ॥
नांत्यांतःस्था च प्रथमोष्मभिः परैर्न रेफो रेफेण न सो-
[ष्मणोष्मवान् ।
न स्पर्शैरूष्मा प्रथमः परः सन्नानुत्तमैः स च सोष्मा च
[पूर्वौ ॥ ३ ॥
नानुत्तमा घोषिणोऽघोषिभिः सह स्पर्शैः स्पर्शा नोत्तमा
[ऊष्मभिः परैः ।
[illegible]र्न यकार उत्तरैरूष्माणोऽन्योन्येन च नकर्प-
[देष्विदं ॥ ४ ॥
नामाख्यातमुपसर्गो निपातश्चत्वार्याहुः पदजातानि शा-
[ब्दाः ।

तन्नाम येनाभिदधाति सत्त्वं तदाख्यातं येन भावं स धातुः ॥ ५ ॥

प्राभ्या परा निर्दुरनु व्युपाप सं परि प्रति न्यत्यधि सूदवापि ।

उपसर्गा विंशतिरर्थवाचकाः सहेतराभ्यामितरे निपाताः ॥ ६ ॥

विंशतेरुपसर्गाणामुच्चा एकाक्षरा नव ।

आद्युदात्ता दशैतेषामंतोदात्तस्त्वभीत्ययं ॥ ७ ॥

क्रियावाचकमाख्यातमुपसर्गो विशेषकृत् ।

सत्त्वाभिधायकं नाम निपातः पादपूरणः ॥ ८ ॥

निपातानामर्थवशान्निपातनादनर्थकानामितरे च सार्थकाः ।

नेयं त इत्यस्ति संख्येह वाङ्मये मिताक्षरे चाप्यमिताक्षरे च ये ॥ ९ ॥

TRADUCTION.

1. Les *ûshmas*, les intermédiaires [*y*, *r*, *l*, *v*], le *ṛi*, les aspirées, et l'ordre de *ca*, ne vont pas à la fin [des mots], à l'exception [d'un seul *ûshma*,] le *visarga*. — Le *ṛi*, le *ḷi*, la seconde moitié des *ûshmas*, ne vont pas au commencement [des mots], non plus que les sept lettres qui précèdent le *t* [dans l'alphabet, à partir de *jh*].

2. Parmi les *sparças*, les [trois] ordres du milieu

ne se combinent pas entre eux. — Le *r* ne [se combine] pas avec *l;* — ni le *v* avec des *sparças* non [nasals, à savoir] derniers [de leur ordre], placés après lui. — De même, les *sparças* sonnants [, non nasals, ne se combinent] jamais avec les *ûshmas.* —

3. La première et la dernière des intermédiaires [*y* et *v*, ne se combinent pas] avec des *ûshmas* placés après elles; — ni le *r* avec le *r;* — ni une aspirée avec une aspirée. — Le premier *ûshma* [à savoir *h*] ne [se combine] pas avec des *sparças*, étant placé après [eux]; — ni ce même *ûshma*, ni une aspirée, comme antécédents, avec des *sparças* non derniers [à savoir non nasals]; —

4. Ni les *sparças* sonnants, non nasals, avec des *sparças* sourds; — ni les nasals avec des *ûshmas* placés après; — ni le *y* avec *l* ou avec des *sparças* postérieurs; — ni les *ûshmas* les uns avec les autres. — Cela est relatif à l'intérieur des mots des stances [du *Ṛig-Véda*, non au *sandhi* entre les mots]. —

5. Le nom, le verbe, la préposition et la particule : voilà les quatre espèces de mots, disent ceux qui connaissent les termes [ou parties du discours]. — Le nom [est] ce par quoi [l'on] désigne un objet; — le verbe, ce par quoi [l'on exprime] l'action; il [se nomme aussi] *dhâtuḥ* [thème ou racine]. —

6. *Pra, abhi, â, parâ, niḥ, duḥ, anu, vi, upa, apa, saṁ, pari, prati, ni, ati, adhi, su, ut, ava, api :* voilà les vingt prépositions qui expriment un sens avec les deux autres [espèces de mots, les noms et les

verbes]. — Les [mots] autres [que ces trois espèces] sont des particules. —

7. Des vingt prépositions, les neuf monosyllabiques sont *udâttas;* — dix ont l'*udâtta* sur la première syllabe; — mais *abhi* a l'*udâttà* final. —

8. Le verbe dit l'action; la préposition fait la distinction; le nom exprime un objet; la particule est un remplissage du *pâda.* —

9. Et parmi ces particules, qui, par leur incidence dépendante du sens, sont insignifiantes, il y en a d'autres qui ont un sens. Il n'y a point ici d'énumération disant : [voici] celles qui [s'emploient] dans le style mesuré [c'est-à-dire dans les vers], et [celles qui s'emploient] dans [le style] non mesuré [c'est-à-dire dans la prose].

NOTES.

I. Sûtra 1. **ऊष्मांतःस्थ०**... — Le composé initial a dans mon manuscrit la forme suivante : ऊष्मांतःस्थसोष्मऋकारवर्गाः, mais ऋ est évidemment de trop; ऊष्मांतःस्थसोष्म० est pour ऊष्मांतःस्था + ऋ + सोष्म०. La leçon que j'ai adoptée est d'ailleurs confirmée par les deux manuscrits de Berlin, et par le manuscrit de Paris lui-même dans une citation que le scoliaste fait de ce sûtra (*f.* 25, b). L'ordre que suit Uvaṭa dans sa glose la justifie également : ऊष्मापाश्च । अंतःस्थाः । ऋकारः । सोष्मापाश्च । चकारवर्ग इत्येते सप्तविंशतिवर्णाः पदांतं न गच्छंति ।. Le commentaire ajoute : पारिशेष्यादन्ये गच्छंति । तानुदाहरिष्यामः। «Les autres lettres vont toutes sans exception [à la fin des mots]. Nous allons en donner des exemples», et il en donne en effet onze pour les voyelles (le *ri* bref à la fin d'un *padya*

ॠऽ॰ः), et huit pour les consonnes (la forte non aspirée et la nasale des quatre ordres non exceptés). Le *ḷi* a été excepté, dès le commencement, dans l'alphabet même. Toutefois cette mention préliminaire, qui exclut aussi le *ḷi* du nombre des lettres initiales, n'empêche pas qu'il ne soit expressément compris dans le sûtra suivant.

Il résulte de là, d'une part, que, dans la doctrine du *Prâtiçâkhya*, les sifflantes et le *r* ne sont jamais finales essentielles et primitives, et ne peuvent terminer les mots qu'accidentellement, en vertu du *sandhi;* et, d'autre part, que l'*anusvâra* final n'est qu'une abréviation d'écriture substituée à म्.

I. Sûtra 2. ॠकारॢकारौ... — Commentaire : परमर्धं = उत्तरो भागो विसर्जनीयादिः । तकाराच्च पूर्वे ककारादयः सप्त ।. Ce sont en tout treize lettres. Toutes les autres, ajoute Uvaṭa, peuvent commencer les mots, et il en donne des exemples, onze pour les voyelles, et vingt-quatre pour les consonnes. Il n'y en a point du *n'* du premier ordre. — Nous avons déjà vu अवर् dans le sens de पूर्व, au chap. XI, 26; nous le retrouverons, avec la même signification, chap. XIII, 16; XIV, 20; XV, 14; XVIII, 21.

II. Sûtra 3. नान्योन्येन... — Les trois ordres du milieu sont les palatales, les cérébrales et les dentales. Le commentaire ajoute : स्ववर्गीयैस्तु संयुज्यंते अन्यैश्च, « mais ils se combinent avec ceux de leur ordre et avec les autres lettres. » Suivent des exemples de combinaisons diverses, non interdites par le sûtra : यज्ञनीः (*Rig-Véda*, I, xv, 12); तकृंतीरिव (V, lii, 6); सुष्टु (VIII, xxii, 18); ट्टृयंः (VIII, xix, 15); मंडूकंः (IX, cxii, 4); रथ्येव (X, cxvii, 5); अष्टवंनयत् (VI, xviii, 10); इंदों (IX, xxxv, 2); रधेतिं रथ (I, clviii, 5); वध्वः (X, lxxxv, 30 et 31); अर्चंति (I, vi, 8); वज्रं (VIII, xxix, 2); उष्ट्रांपां

(VIII, v, 37); वर्तनी: (IV, xix, 2); आध्वं (II, xxix, 6); ओतंति (I, lxxxvii, 2).

Contre-exemple montrant que la règle ne s'applique qu'aux trois ordres moyens : वाक्पंतंगाय धीयते (X, clxxxix, 3).

II. Sûtra 4. न लकारेण... — Mon manuscrit ajoute à la glose du sûtra : पूर्वैस्तु संयुज्यते, « mais il se combine avec les précédentes ». Cette addition se trouve également dans le commentaire du sûtra suivant, où elle est beaucoup mieux à sa place. Ici il faut ou ajouter परैश्च « et avec les suivantes », ou lire अन्यै: — Exemples : अर्चंति (*Rig-Véda*, I, xcii, 3); सर्पि: (IX, lvii, 32); बर्हि: (I, xiii, 5); वर्ध्य (V, lxxxiii, 3).

II. Sûtra 5. स्पर्शै:... — Commentaire : पूर्वैस्तु संयुज्यते. Ici पूर्वै: signifie : « avec des sparças, placés devant lui ». Ce serait un autre sens qu'au sûtra précédent, ce qui est une raison de plus pour regarder plus haut la leçon comme fautive. — Exemples de groupes où *v* suit une consonne *sparça :* क्व (*Rig-Véda*, I, xxxiv, 9); ज्वलंती; अनड्वाहै (X, lxxxv, 10); त्वां (I, v, 8); विभ्वां (I, cxiii, 1).

Contre-exemples montrant que le *v* peut précéder la nasale ou dernière consonne de l'ordre : दधिक्राव्णा: (IV, xl, 1); सुतपाव्नें (I, v, 5).

II. Sûtra 6. तथा... — Le commentaire supplée उत्तमादन्ये « [les *sparças* sonnants] autres que le dernier, la nasale », et la proposition négative : सर्वैरूष्मभि: सह न संयुज्यंते. Puis il ajoute : अघोषास्तु संयुज्यंते, « mais les [*sparças*] sourds se combinent [avec les *ûshmas*]. » Exemples : स्कंभथु: (*Rig-Véda*, VI, lxxii, 2); ओतंति (I, lxxxvii, 2); स्तौति; स्थ; स्पट् (V, lix, 1).

Contre-exemples montrant, 1° que les nasales sont exceptées de la règle : यक्ष्मं (X, CXXXVII, 4); पृश्निः (I, CLXVIII, 9); विष्णुः (I, XXII, 16); स्म;

2° Que le sûtra ne s'applique qu'aux *sparças* : ह्वयामि (I, XXXV, 1); स्वः (II, V, 7); स्यात् (I, XVII, 6).

III. Sûtra 7. नांत्या... — Les manuscrits de Berlin ont, à ce qu'il paraît, न pour च. Pour expliquer la leçon du manuscrit de Paris, il faut faire rapporter अंतःस्था à प्रथमा et le sous-entendre avec अंत्या. — Commentaire : पूर्वैस्तु संयुज्यंते. Exemples : प्रयावाप्रवंस्य (*Rig-Véda*, VIII, XXXVII, 7); स्वाहा (I, XIII, 12).

Contre-exemples montrant que cette interdiction n'est relative qu'à *y* et à *v* : अदर्शि (VII, LXXXI, 1); शतवल्शः (III, VIII, 11); बर्हिः (I, XIII, 5); वर्ष्मानि (V, LXXXIII, 3).

III. Sûtra 8. न रेफः... — Commentaire : अन्यैस्तु संयुज्यते. Exemple : अर्यमा (*Rig-Véda*, III, LIV, 18). — Voy. chap. VI, sûtra 8, la règle qui interdit le *krama* de *r*.

III. Sûtra 9. न सोष्मणा... — Les deux termes सोष्मा et ऊष्मवान् sont synonymes et désignent également les *sparças* aspirés. स (pour सह) et le suffixe वत् forment l'un et l'autre des mots possessifs. — Commentaire : अन्यैस्तु संयुज्यते. Exemples : तुच्छ्येनाभ्वपिहितं (*Rig-Véda*, X, CXXIX, 3); अमंथ्नात् (I, XCIII, 6).

L'interdiction ne s'étend pas absolument au redoublement d'une même aspirée : voy. le 2ᵉ exemple du sûtra 3, et अखखलीकृत्य (VII, CIII, 3).

III. Sûtra 10. न स्पर्शैः... — Commentaire : पूर्वः सन्संयु-

ज्यते. Voyez la restriction contenue au sûtra suivant. Exemple : अङ्गांङ्गा नः (*Rig-Véda*, X, XXXVII, 9).

Contre-exemple montrant qu'il ne s'agit que des *sparças* : बर्हिः.

III. Sûtra 11. नोत्तमाः... Je lis पूर्वः dans la copie de M. Pertsch. Le duel est préférable et confirmé d'ailleurs par le commentaire (पूर्वौ संतौ न संयुज्येते). Uvaṭa ajoute : उत्तमैस्तु संयुज्येते. Exemples ; ब्रह्म (*Rig-Véda*, X, LXV, 11); अङ्गां (IV, XVI, 3); वृत्रघ्नः (VIII, LV, 10); अमंथ्यात् (I, XCIII, 6); दध्ना (IX, LXXXI, 1); गृभ्णामि (X, LXXXV, 36).

IV. Sûtra 12. नानुत्तमाः... — Commentaire : उत्तमैस्तु (ou mieux उत्तमास्तु) संयुज्यंते. Exemples : पलिक्नीः (*Rig-Véda*, V, II, 4); अमंथ्यात्; अप्रस्वतीमश्विना (I, CXII, 24). A la marge, dans mon manuscrit, sont ajoutés les deux exemples suivants, où la nasale précède : इंखयंति (I, XIX, 7); पंथाः (I, XXXV, 11).

IV. Sûtra 13. नोत्तमाः.... — Commentaire : पूर्वैस्तु संयुज्यंते. Exemples déjà cités : ब्रह्म; विष्णुः; स्म; पृश्निः.

Contre-exemples montrant qu'il ne s'agit que des nasales : अप्सु (*Rig-Véda*, I, XXIII, 20); विप्रुष्णी (I, VIII, 8).

IV. Sûtra 14. लकारः... — Commentaire : पूर्वैस्तु संयुज्यते. Exemples : पातल्ये (*Rig-Véda*, III, LIII, 17); दूल्यः (VIII, XIX, 15); सत्यं (I, XXXVIII, 7; आरभ्यं (I, LVII, 4).

Contre-exemple montrant que la règle ne s'applique qu'à *l* et aux *sparças* : इंद्रवायुः.

IV. Sûtra 15. **ऊष्माणः...** — Commentaire : स्वैस्तु संयुज्यंते, « mais elles se combinent avec leurs semblables », à savoir *sh* avec *sh*, *s* avec *s*, etc. Exemples : शुनःशेपः (*Rig-Véda*, I, xxiv, 12 ; j'ai suivi l'orthographe de mon manuscrit; mais, pour que l'exemple s'applique à la remarque du scoliaste, il faut écrire : शुनश्शेपः, et c'est en effet de cette façon que le mot est écrit au chapitre XIV, 11); निष्षिध्वरीः (Vâl. ix, 2); निष्षपी (I, civ, 5); शास्सि (I, xxxi, 14).

IV. Sûtra 16. **अक्रूपदेषु...** — Commentaire : यदिदमस्मिन्पटले विधानमुक्तं तदक्रूपदमध्य एव भवति । पदसंधौ न भवतीति वेदितव्यं.

Exemples de *sandhi* extérieur, contraires, 1° au sûtra 3 : वषट् ते (*Rig-Véda*, VII, xcix, 7); उप मा षड् द्वाद्वा (VIII, lvii, 14);

2° Au sûtra 4 : सुमद्दंशुर्ललामीः, dans le *pada*..... अंशुः । ललामीः (I, c, 16);

3° Au sûtra 13 : देवान् हुवे (X, lxvi, 1); दध्यङ् ह मे (I, cxxxix, 9); अर्वाङ् शंशवन्नमं (III, xxxv, 6; mon manuscrit, en vertu du sûtra 16 du chapitre IV, insère un *k* entre *n'* et *ç*); त्वं ह्निं पितृीनंसे दशास्यन्षष्टिं (VI, xxvi, 6); प्रत्यङ् स विश्वा (IX, lxxx, 3); शर्मन् स्याम (I, li, 15 : mon manuscrit insère un *t* entre *n* et *s*, en vertu du sûtra 17 du chapitre IV).

V. Sûtra 17. **नाम....** — Le scoliaste fait précéder sa glose de la remarque suivante : उदाहरणं भवति, « c'est une citation »; puis il répète les mots du texte, en remplaçant simplement le dérivé curieux शाब्दाः par शब्दविदः. Le *Nirukta* (I, 1) fait l'énumération dans les mêmes termes : चत्वारि पदजातानि नामाख्याते चोपसर्गनिपाताश्च.

V. Sûtra 18. तन्नाम... — Uvaṭa donne pour sujet a अभिदधाति le nominatif वक्ता, « celui qui récite, qui dit », et il explique सत्त्वं « être » par द्रव्यं, « objet ».

Exemple de noms : अग्न इंद्र वरुण मित्र देवाः (*Rig-Véda*, V, XLVI, 2).

VI. Sûtra 19. तदाख्यातं.... — Le commentaire répète les mots du texte, et explique भावं par क्रियां.

Exemple de verbes : हतं नुदेथां नि शिशीतमत्रिणः (*Rig-Véda*, VII, CIV, 1).

Le *Nirukta* (l. c.) emploie également dans sa définition les termes भावः et सत्त्वं. — तत्रैतन्नामाख्यातयोर्लक्षणं । प्रदिशंति भावप्रधानमाख्यातं सत्त्वप्रधानानि नामानि ।.

VI. Sûtra 20. प्र... — La glose de ce sûtra est incomplète dans mon manuscrit. Je n'y trouve que l'explication du dernier mot: कतराभ्यां।नामाख्याताभ्यां। « [avec] quels deux? — [Avec] le nom et le verbe ».

Exemples : 1° *pra :* प्रयाणे जातवेदसः (*Rig-Véda*, VIII, XLIII, 6); प्र देवं देव्या धिया भरत (X, CLXXVI, 2);

2° *abhi :* अभिष्टने ते अद्रिवः (I, LXXX, 14); अभि व्याम रक्षसः (X, CXXXII, 2);

3° *â :* आयंतारं महि स्थिरं (VIII, XXXII, 14); महद्भिरग्न आ गहि (I, XIX, 1, etc.);

4° *parâ :* परायती मातरमन्वचष्ट (IV, XVIII, 3); परा शृणीहि तपसा यातुधानान् (X, LXXXVII, 14);

5° *niḥ* (dans le manuscrit *nir*) : त्वष्टुर्देवस्य निष्कृतं (I, XX, 6); निरद्धता पार्श्वान्निर्गमानि, dans le *pada* निः । गमानि । (IV, XVIII, 2);

6° *duḥ* : पुराग्ने दुरितेभ्यः (VIII, XLIV, 30); दुर्भियंतुः परिप्रीतः;

7° *anu* : अनु नु स्यात्यवृकाभिंरूतिभिः (II, XXXI, 3); तन्न ऋभुक्षा नरामनुं ष्यात् (I, CLXI, 10);

8° *vi* : विराट् सम्राट् (I, CLXXXVIII, 5); अपेत वीत (dans le *pada* वि । इत ।) वि चं (X, XIV, 9); विपाट्छुतुद्री (III, XXXIII, 1);

9° *upa* : यज्ञेयंज्ञ उपंस्तुता (I, CXXXVI, 1); इंद्रमग्निमुपं स्तुहि (I, CXXXVI, 6);

10° *apa* : अस्य प्राणादंपानती, dans le *pada* अप॒ऽअनती (X, CLXXXIX, 2); अपेहि (dans le *pada* अपं । इहि ।) मनसस्पते (X, CLXIV, 1);

11° *saṁ* : प्र सम्राजं चर्षणीनां (VIII, XVI, 1); सम्राजोरव आ वृणे (I, XVII, 1);

12° *pari* : विट्विंषाणां परिपानं (V, XLIV, 11); वाजी सन्परि णीयते (IV, XV, 1);

13° *prati* : प्रतियंतं चिदेनंसः (VIII, LVI, 17); प्रति केतवंः प्रथमा अदृश्रन् (VII, LXXVIII, 1);

14° *ni* : अपो निषिंचन्नसुरः पिता नः (V, LXXXIII, 6); महांतं कोशमुदंचा नि षिंच (V, LXXXIII, 8);

15° *ati* : अतिविद्धा विथुरेणं (VIII, LXXXV, 2); अति क्रमिष्टं जुरतं पणेः (I, CLXXXII, 3);

16° *adhi* : ममं राष्ट्रस्याधिंपत्यमेहि (X, CXXIV, 5); अभिशस्तेरधींहि, dans le *pada* अधिं । इहि । (I, LXXI, 10);

17° *su* : सुकृत्सुंपाणिः स्ववान् (III, LIV, 12); अश्विना स्वृषे (dans le *pada* सु । ऋषे ।) स्तुहि (VIII, XXVI, 10);

18° *ut* : उद्यंतं त्वा मित्रमहः (X, XXXVII, 7); उभे उदेति सूर्यो अभि (VII, LX, 2);

19° *ava* : अवंस्पतऽधिवृक्षाऽमस्युं (II, XXIII, 8); अवाधमं (dans le *pada* अवं। अधमं।) वि मध्यमं श्रथाय (I, XXIV, 15);

20° *api* : यदीं गच्छंत्युशतीऽपिष्ठितं (I, CXLV, 4); देवा देवाना-मपिं यंति पाथः (III, VIII, 9).

Le *Nirukta* (I, 3) énumère les mêmes prépositions ou préfixes dans un ordre différent, et en indique la signification.

VI. SÛTRA 21. इतरे... — Commentaire : कतरे। नामाख्यातोपसर्गेभ्योऽन्ये निपाता वेदितव्याः. J'ai suivi l'interprétation d'Uvaṭa, mais इतरे, qui s'emploie proprement quand on parle de deux choses, sert à distinguer surtout les *nipâtas* des *upasargas*. — Exemple : अस्माश्च तांश्च (*Rig-Véda*, II, I, 16).

VII. SÛTRA 22. विंशतेः... — Commentaire : प्र। आ। निः। दुः। वि। सं। नि। सु। उत्। इत्येते उपसर्गा ऐकाक्षरा उच्चा उदात्ता इत्यर्थः. — Nous avons vu उच्च dans le même sens, au chapitre III, 19.

VII. SÛTRA 23. आद्युदात्ताः.... — Le scoliaste les énumère, comme ceux du sûtra précédent, sans donner d'exemples : परां। अनुं। उपं। अपं। परिं। प्रतिं। अतिं। अधिं। अवं। अपिं।.

VII. SÛTRA 24. अंतोदात्तः... — Exemple : अभि प्रियाणि पवते चनोहितः (*Rig-Véda*, IX, LXXV, 1).

VIII. SÛTRA 25. क्रियावाचकं.... — Ce sûtra et le suivant sont sans commentaire dans le manuscrit de Paris. — Le *Nirukta* (I, 4) distingue trois espèces de *nipâtas* ou particules; celles qui expriment comparaison, celles qui annexent et coordonnent, et enfin celles qui font remplissage. Ces dernières, qui sont कं, ईं, इत्, उ, sont désignées, dans le texte

de M. Roth, par le mot पदपूरणाः (*pada* par *a* bref), orthographe qu'a pu paraître confirmer l'opposition de वाक्यपूरणाः (*Nirukta*, I, 9).

IX. Sûtra 26. निपातानां... — M. Roth (ad *Nirukt.* I, 9) pense avec raison que ce distique (et l'on en peut dire autant, je crois, du *çloka* 8) n'est vraisemblablement pas authentique. Pour l'expliquer, le secours d'Uvaṭa ne serait point inutile, car il offre plusieurs difficultés. — Le substantif निपातनं signifie habituellement, dans le style des grammairiens, « irrégularité, exception »; mais il ne paraît pas, avec cette acception technique, dans le texte du *Prâtiçâkhya;* voilà pourquoi j'ai préféré donner au mot un sens analogue à celui où *Yâska* emploie le verbe निपतन्ति en parlant des particules. J'ai considéré अर्थवशात् comme un composé possessif « ayant dépendance du sens (de la proposition) ». — नेयं त इति, pour न इयं ते इति. J'ai construit de la façon suivante l'ensemble de la dernière proposition : « ce compte, disant: [ce sont] celles-ci, n'est point ici [dans le *Prâtiçâkhya*], [celles-ci] qui [s'emploient comme *pâdapûraṇas*] dans la composition à syllabes mesurées [c'est-à-dire dans les vers], et [comme *vâkyapûraṇas*] dans [la composition] à syllabes non mesurées [c'est-à-dire dans la prose]. » En d'autres termes: il n'y a point ici (comme dans le *Nirukta*, I, 4) une énumération qui détermine quelles sont celles de ces particules qui s'emploient, etc. C'est une allusion, qui semble évidente, au passage suivant du *Nirukta* (I, 9, fin) : अथ ये प्रवृत्तेऽर्थे ऽमिताक्षरेषु ग्रन्थेषु वाक्यपूरणा आगच्छन्ति पदपूरणास्ते मिताक्षरेष्वनर्थकाः..... Cette allusion serait historiquement intéressante, si l'on pouvait considérer comme authentique ce dernier *çloka* du chapitre XII.

MÉMOIRES
SUR LES CONTRÉES OCCIDENTALES,

TRADUITS DU SANSCRIT EN CHINOIS, EN L'AN 648,

PAR HIOUEN-THSANG,

ET DU CHINOIS EN FRANÇAIS,

PAR M. STANISLAS JULIEN.

TOME PREMIER,

CONTENANT LES LIVRES I À VIII, ET UNE CARTE DE L'ASIE CENTRALE.

I.

Position du bouddhisme dans le monde antique.

Cet ouvrage de Hiouen-thsang est pour nous d'une très-grande signification historique. Il nous instruit, et bien souvent il nous instruit à fond de l'état religieux et de l'état moral, et, par suite, de l'état politique et de l'état social de l'Inde du temps où le bouddhisme y dominait, quoiqu'il y fût déjà vivement combattu et qu'il tirât à son déclin. Grande et curieuse époque, qui tombe entre l'établissement du christianisme dans l'empire romain et les premiers développements de l'islam dans un monde arabe naissant.

Hiouen-thsang est un témoin important de la situation de l'Inde, telle qu'elle se dessina immédiatement après l'établissement des races du Touran dans son territoire. Il s'agit des Indo-Scythes et de leur domination dans le Kaboulestan, le Gândhâra, le Kashmir et toutes les contrées traversées par l'Indus depuis Attok, jusqu'à son embouchure. Telle fut

l'Inde nouvelle, qui naquit au pied de la vieille Inde des successeurs d'Alexandre, qui surgit dans le Pantschab, et qui s'étendit jusque dans le voisinage du Guzurate.

L'Inde scythique, plus favorable encore au bouddhisme que l'Inde grecque annexée à l'empire des rois de la Bactriane, l'Inde scythique est comme une relique du Bouddha, même pour le cœur du pieux Hiouen-thsang. Il la chérit dans le souvenir de son roi Kanischka; mais elle avait succombé sous les coups triomphants que lui avait portés la caste des Kchatriyas: c'était donc un passé, ce n'était plus un présent. N'importe, l'esprit d'Ashoka, du grand roi bouddhiste de la primitive Inde des Kchatriyas, cet esprit soufflait encore dans les régions occidentales de l'Inde lorsque Hiouen-thsang y pénétra. Il n'en était plus de même dans l'Inde centrale ou dans le Madhya-desha; il n'en était surtout pas ainsi dans l'Inde orientale, vrai berceau de la doctrine du Bouddha. Non-seulement le bouddhisme y était déjà puissamment ébranlé par la vigueur d'un brâhmanisme en pleine recrudescence, mais le pays était couvert de ruines : il y avait des cités bouddhistes écroulées; il y avait des empires bouddhistes déchirés par des divisions intestines. On voit les pas attristés d'Hiouen-thsang, on les entend qui errent dans les lieux si pleins encore de la tradition qu'il cherche à réchauffer.

L'histoire de l'Inde bouddhiste renferme ainsi deux éléments que nous pouvons apprécier dans les récits du voyageur chinois: l'élément indigène et l'élément étranger. Le premier est encore puissant, mais il est puissamment combattu et plus puissamment controversé; l'autre est anéanti; il avait été l'appoint de la cause du Bouddha, appoint que lui offraient les conquérants étrangers, les rois scythes, successeurs grossiers des rois grecs, distingués par la culture de leur esprit; mais les Scythes avaient été capables d'une plus grande piété que les Grecs, à cause de la simplicité de leurs instincts moraux et intellectuels. Il est probable que la haine de l'étranger, de cet étranger qui s'était si vivement intéressé au

maintien de la cause du bouddhisme, qui avait si vivement combattu la cause d'un brâhmanisme recrudescent; il est probable, dis-je, que cette haine fut pour beaucoup dans les désastres auxquels le bouddhisme tomba en proie dans l'Inde tout entière durant le cours du VIII^e siècle.

L'histoire de l'Inde bouddhiste a pour nous, du reste, un intérêt encore plus puissant que son intérêt local et national; elle tombe entre l'anéantissement de l'empire grec de la Bactriane et l'invasion d'Attila, à laquelle succombe l'empire romain; elle se rattache ainsi à un chaînon intermédiaire de l'histoire du monde. Converties au bouddhisme, les hordes scythiques ou touraniennes calmèrent leur fureur guerrière dans l'Inde, dans la Sérique, dans la Bactriane, où elles fondèrent des empires. Il n'en fut pas ainsi dans les régions où elles conservèrent la foi de leurs pères, la foi à ce dieu de l'épée dont Attila fut un symbole vivant. Nous voyons les Mongols se pacifier également au moyen âge, dans le Tibet et dans la Chine, dès qu'ils ont reçu la loi du Bouddha. Ceux qui ont passé à l'islam, les prédécesseurs et les successeurs de Tamerlan, font tout périr par l'épée, en Europe comme en Asie.

Voici donc le très-grand intérêt que nous offre l'action du bouddhisme sur les races du Touran; or Hiouen-thsang nous introduit au plus vif de cet intérêt. En outre, et si nous savons l'étudier avec fruit, il peut encore aider à nous faire comprendre la cause de sa grande faiblesse politique et sociale, la cause de son impuissance en face de l'énergique opposition qu'il rencontra de la part du brâhmanisme. En effet, si le bouddhisme adoucit les mœurs des hordes féroces, des tribus houniques, turques, mongoles; s'il les rend humaines sans leur ôter toute leur virilité, il agit en sens contraire sur les Âryas de l'Inde, de l'Afghanistan, de la Bactriane, de la Sérique. Prêchant une constante inaction politique et sociale, il hébête à la longue les peuples et les gouvernements.

Né d'une réaction contre un brâhmanisme oppresseur,

contre un brâhmanisme qui prétendait absorber toute la puissance politique des princes et des peuples, il prospéra d'abord et fit de grands progrès, à cause de cette réaction même. Mais il ne put tenir longtemps contre le brâhmanisme recrudescent, qui sut animer contre lui la caste des Shoûdras, lorsqu'il parvint à l'attirer dans ses intérêts. Il ne put résister davantage, dans les régions orientales de la Perse et de la Bactriane, aux prédications d'un zoroastrisme qui célébrait sa renaissance sous le sceptre des Sassanides. Le bouddhisme manque essentiellement de vigueur; car, s'il corrige la férocité des barbares, l'histoire le prouve, l'histoire prouve aussi qu'il extirpe la force politique chez d'autres races d'hommes beaucoup plus civilisés. Telle est probablement une des raisons pour lesquelles la race chinoise lui a énergiquement résisté par les principes de gouvernement et les institutions de Confucius.

II.

Du bouddhisme en face de l'Inde sectaire du temps de Hiouen-thsang.

Hiouen-thsang nous renseigne abondamment sur l'état des sectes dans l'Afghanistan et les diverses portions de l'Inde. Il parle des enthousiastes de Roudra dans ses manifestations terribles, et des partisans de Shiva dans ses manifestations placides; il cite encore les adorateurs des Nâgas ou des dieux serpents. Ce qui frappe, c'est son silence absolu sur la secte des Vaischṇâvas, résultat négatif, il est vrai, mais un des plus importants qui jaillissent de son récit : voilà pourquoi il importe de s'y orienter.

Entendons-nous d'abord sur le fond des choses.

Vischṇou, c'est-à-dire *le Pénétrant*, c'est-à-dire *le Souffle vivant, l'Esprit vivificateur,* Vischṇou est un dieu de l'ère védique; il paraît comme l'associé intime du dieu Indra dans plusieurs hymnes du Véda. Si Indra dérobe le Soma aux dieux de l'antiquité, s'il combat Tvaschtar ou le Gandharva, Vischṇou fait exactement la même chose. Il est le dieu qui

monte en trois pas de la terre au ciel, ou qui descend en trois pas du ciel sur la terre. Il en descend comme porteur du Soma, qu'il a dérobé aux anciens dieux; il y remonte dans la personne de son pontife, l'inspiré du Soma, qui le transporte aux cieux dont Vischṇou s'est rendu le maître. Ce dieu ne fait que poindre, du reste, dans le Véda; il y joue un rôle moins important qu'Indra, quoique celui-ci soit aussi un dieu nouveau; car il substitue son empire à l'empire de l'Asoura, qui est l'esprit de vie des temps primitifs. Indra détrône, pour ainsi dire, Varouṇa, qui est l'Ouranos des Grecs, mais dans un sens beaucoup plus vivant : c'est ce même Asoura qui est aussi l'Ahoura ou l'Ormazd des Bactriens.

Il y a plus : avant que le règne de ce Varouṇa ou de cet Asoura fût établi, il y eut un dieu plus vieux encore, un dieu qui le précéda dans l'ordre des temps. Il y eut un Asoura primitif, le Gandharva par excellence, le Savitar du Véda, le Tvaschtar, qui est le dieu des Gandharvas et très-probablement celui des Gândhârâh. La puissance d'Indra se développe ainsi au détriment de deux autres dieux, dont l'un, Tvaschtar, a plus d'un trait de ressemblance avec Kronos; dont l'autre, Varouṇa, est identique de nom et d'idée à Ouranos. Vischṇou, qui sera si grand dans l'épopée; Vischṇou, qui y grandira à côté d'Indra; Vischṇou, qui finira par effacer Indra même; Vischṇou n'est qu'un autre Indra dans l'ère védique; il est l'Indra sacerdotal, l'Indra mystique. En revanche, on peut affirmer d'Indra qu'il est, sous un certain point de vue, le Vischṇou héroïque.

Disons un mot de ce Roudra qui paraît sous tant de formes dans le récit de Hiouen-thsang : il se manifeste, en principe et dans le Véda, au sein de la tempête; il est le chasseur sauvage, l'Orion typique, celui qui parcourt les airs à la tête de la troupe des morts. Mais ces morts sont les mortels, les Maroutah, dont les âmes se mêlent au vent après avoir quitté leurs dépouilles terrestres. Fils de Roudra, postérieurement instruits par Tvaschtar et les Gandharvas, ils de-

viennent immortels en recevant d'eux les *Sacra* d'Agni et la boisson du Soma; ils cessent d'errer dans l'atmosphère nocturne; ils brûlent leur pêché dans les flammes du sacrifice.

Mais voici ce qui arrive plus tard : accaparés par Indra, ils finissent par devenir ses compagnons, les associés de toutes ses entreprises; car c'est Indra qui achève son œuvre, qui hérite des dieux de l'antiquité, qui les dépouille de toute chose; il ôte à Roudra les Maroutah, ses fils; à Tvaschtar, les Rĭbhavah, qui sont et ses fils et ses disciples. Tel est cet Indra, qui ne fut plus un dieu vivant, mais qui fut une grande tradition épique du temps de Hiouen-thsang. Si celui-ci se tait donc sur les incarnations de Vischṇou, sur celle en Râmatchandra dans le royaume d'Ayodhya, sur celle en Krĭschṇa dans celui de Mathoura, qu'en conclure? Ayant séjourné dans les deux pays, il n'aurait pu garder le silence sur les Vaischṇâvas, si le principe des incarnations de Vischṇou eût vécu de son temps.

Une chose est encore à remarquer : Indra n'a jamais été le dieu d'aucune secte. Il n'en fut pas ainsi de Roudra ni de Vischṇou, quoiqu'ils soient également les dieux d'une époque védique. Désarmant sa colère (son *manyou*), Roudra revêt, comme dieu d'une secte, deux formes opposées : il est Kâla sous l'aspect du temps destructeur; il est Shiva sous la forme du temps réparateur; Vischṇou est, avant tout, un dieu mystique; il est le principe d'une incarnation et celui d'une déification; il est le dieu de l'apothéose. C'est en cette qualité surtout qu'on pouvait l'opposer au Bouddha, qui sortait de la vie pour s'éclipser dans le *vide*, par opposition avec l'*être absolu*, dans lequel les Brâhmanes prétendaient s'absorber comme dans leur principe suprême.

A tout prendre, Indra est un dieu d'action qui n'a rien de philosophique en soi; mais Roudra se rapporte aux tourments du cœur humain, en même temps qu'il renferme un principe d'abstraction ou d'ascèse. Se mariant à l'âme humaine de la manière la plus intime, Vischṇou en devient

l'époux mystique; il la tient suspendue aux lèvres de son amitié, aux voluptés de son amour.

A part cette raison de leur aptitude spéciale à devenir des dieux de sectes, il y a autre chose encore dans la cause de leurs succès. Leurs croyances se sont très-anciennement conformées à de très-vieux éléments du culte des Shoûdras, dépouillés de leurs grands dieux par le peuple conquérant. Quoiqu'ils soient devenus une caste dans l'organisation sociale de l'état politique des Âryas, quoiqu'ils aient fini par parler un idiome de la langue de leurs vainqueurs, il n'en est pas moins vrai que les Shoûdras constituent un peuple à part. Ils sont identiques aux Gédrosiens de l'antiquité persane, à ceux que les Grecs désignent sous le nom de *Céphènes*, ou sous le nom également ancien d'*Éthiopiens orientaux*. Ne participant pas aux *Sacra* des Âryas, ne possédant pas le culte de leurs mânes, ne remontant pas au ciel des *Pitrïs*, ne célébrant pas les *Shrâddhas*, ils ont dû se rattacher à des divinités de l'ère védique qui se trouvaient être les plus étrangères à toutes les formes du culte domestique, à toutes les formes du culte public et politique de leurs vainqueurs. Accorder aux Shoûdras l'adoration des Pitrïs et la participation aux *Sacra* d'Agni et de Soma, c'eût été leur reconnaître une parité de droits, par suite d'une parité d'obligations avec leurs maîtres; or cela ne se pouvait pas.

Tel était donc l'état des sectes du temps de Hiouen-thsang, après l'épanouissement de la fleur d'un bouddhisme qui commençait à se faner. Plus de traces de la vieille religion védique des Brâhmanes, plus de traces de la vieille religion épique des Kchatriyas; le nom de Brahma et le nom d'Indra, voilà tout. Les croyances populaires avaient pris le dessus sur les croyances héroïques et sur les croyances sacrées. Le principe des *incarnations* de Vischnou avait pu poindre dès cette époque, mais il n'était pas encore venu à terme; car, quand il vint à terme, ce fut l'ère de la ruine du bouddhisme.

Ce qui a donné naissance au système des *Avatârâh* n'est

pas difficile à deviner; la polémique contre les Bauddhas en fait foi; elle éclate dans le Râmâyaṇam de Valmîki lui-même; on la lit surtout, et surabondamment, dans les Pourâṇas, où l'on célèbre le triomphe des Shaivas et des Vaischṇâvas sur le Tripoura. Le Tripoura est la cité que les Bauddhas ont pervertie, cité idéale, figure du monde conçue sous le point de vue de l'allégorie; triple cité, séjour de l'imposteur qui a envahi le ciel, la terre, l'atmosphère, qui a pénétré jusqu'aux enfers. Mais Shiva et Vischṇou se sont entendus; ils ont renversé tout l'édifice de cette imposture du haut de son piédestal.

Que l'on me comprenne bien; car il importe d'éviter, à ce sujet, une méprise.

En effet, il ne s'agit ici, en aucune façon, du *fond* même de la poésie épique des Indiens. Il ne s'agit pas du Parashou Râma, personnage mythique qui remonte à la plus haute antiquité; il ne s'agit pas du Râma Tchandra, à moitié mythique et à moitié historique. Le Râma Tchandra historique fut un roi d'Ayodhya, et probablement un conquérant, quoique sa conquête n'ait pas laissé de traces dans le midi de l'Inde. Weber nous a parfaitement révélé l'autre personnage de ce nom, le personnage mythique, celui qui n'est qu'une forme du Râma au soc de charrue, l'équivalent de l'Aloïde des Grecs. C'est le Hala-bhrĭt, le Hal-âyoudha; c'est, au fond, un Shiva qui est devenu agriculteur après avoir été pasteur. Il ne s'agit pas davantage de Krĭschṇa, qui est le prototype des Yâdavah, du peuple souverain des cités de Mathoura et de Dvârakâ. Ces dieux, ces demi-dieux, ces héros sont tout à fait hors de question. Il s'agit purement et simplement du costume vaischṇâva, de la forme sectaire dont on a revêtu ces personnages d'une haute antiquité mythique et héroïque.

III.

De l'importance des voyageurs chinois, pour la connaissance des rapports entre les peuples de l'Orient et de l'Occident par la route des caravanes dans l'Asie centrale.

Nous venons de voir la haute importance des récits de Hiouen-thsang, et M. Stanislas Julien a rendu un grand service à la science en nous le faisant connaître; mais il ne veut pas que nous lui soyons seulement redevables de Hiouen-thsang. Il promet de le compléter par le récit d'autres voyageurs chinois, qui appartiennent tous également à la foi de Bouddha, qui se sont tous mis en route en s'inspirant des mêmes intérêts, les uns aux premiers jours de l'introduction du bouddhisme au sein de la Chine, les autres postérieurement au temps de Hiouen-thsang. Grâce à M. Stanislas Julien, nous posséderons donc, tôt ou tard, un véritable *Corpus* de pèlerins bouddhistes, qui nous éclaireront dans les ténèbres, en marchant devant nous dans des régions jusqu'ici inexplorées par la science européenne.

Il ne s'agit ici, en aucune façon, d'exagérer le talent de Hiouen-thsang. Il est vrai, cet écrivain ne porte un véritable intérêt qu'aux objets qui concernent sa foi; mais il a aussi des yeux pour autre chose. Non-seulement il rend très-bien compte de tout ce qui est hostile à sa croyance, mais il jette aussi un regard lumineux sur les objets de la vie matérielle, de la vie sociale et même de la vie politique quand l'occasion se présente de les faire valoir. Ce n'est pas tout à fait un Hérodote, mais c'est plus qu'un Pausanias, et c'est même plus qu'un Pline. Cependant, tout le monde sait de quels secours nous sont Pline et Pausanias, quand il s'agit d'investigations et de recherches. Sachons donc jouir de Hiouen-thsang malgré ses imperfections, et prions seulement M. Stanislas Julien d'une chose, au nom de cette érudition historique qui ne s'en tient pas aux mots, mais qui cherche des idées et des faits dans les mots mêmes. Qu'il complète son œuvre

par un second ouvrage qui se rattache au premier par sa nature et par son importance. Nous avons un antécédent dans la monographie sur la ville de Khoten par M. Rémusat; quels traits de lumière ne jailliraient pas d'un certain nombre de monographies sur les autres cités de la Sérique, telles que Kaschghar, que Yarkand, qu'Aksou, que Koutché, que Hami, etc. Ce serait comme la vue d'un nouveau monde. Il n'y a que les Chinois dans le monde antique pour rivaliser avec les Grecs sous ce point de vue. A part les Arabes des temps postérieurs, il n'y a que les Chinois pour nous instruire, en Orient, de ce qui peut intéresser l'histoire générale, de ce qui a trait à la civilisation du globe, de ce qui importe à la connaissance des rapports de commerce et d'industrie qui lient les cités de l'Asie entre elles, et cela dès un temps très-reculé sur lequel, il est vrai, nous n'avons pas de date. Les Perses ont été partout par les armes; les Banyans de l'Inde, ceux de la religion brâhmanique aussi bien que ceux de la religion bouddhique, ont foulé, de toute antiquité, les routes de commerce de la haute Asie, de l'Asie centrale, de l'Asie méridionale; ils nous devaient le récit de leurs aventures, mais ils n'ont pas su, ou ils n'ont pas voulu parler comme les Grecs, les Chinois et les Arabes.

IV.

Du voyage de Hiouen-thsang en lui-même.

J'ai dit que Hiouen-thsang était exclusivement préoccupé des objets de sa foi. Cela le rapproche déjà de ces voyageurs juifs du moyen âge, qui parcourent l'Orient et l'Occident dans le but de retrouver les membres dispersés des familles de leurs coreligionnaires, pour gémir de leurs douleurs et se réjouir de leurs félicités. Il en est de même de ceux d'entre les voyageurs arabes de la même époque qui poursuivent un but de sainteté. Il en est ainsi encore du plus grand nombre des missionnaires de l'Église catholique, dans les relations de leurs voyages parmi les peuplades sauvages et dans les pays

païens, et dans ces coins de la terre où l'islam leur permet un accès sans tolérer la propagation de leur foi. Ce point de départ, ce but de Hiouen-thsang une fois constaté, tel qu'il porte avec lui son instruction spéciale, et sans nier les limites que ce but porte à son investigation, nous ne pouvons pas nous refuser au plaisir de la reconnaissance, en applaudissant aux lumières qu'il fait jaillir sur une foulé de points, accessoirement il est vrai, mais toujours avec une certaine abondance.

Ainsi Hiouen-thsang n'est pas un esprit politique, et il n'offre aucune curiosité dans le genre de la curiosité d'Hérodote. Il ne présente rien non plus qui ressemble aux recherches d'un marchand instruit. Il est moine, d'une portée d'esprit exclusivement ascétique. Cela ne l'empêche, en aucune façon, d'aider à la connaissance des choses du monde réel, en dehors des choses du monde imaginaire. C'est ce monde qui est, en effet, le grand intérêt du bouddhisme légendaire, car il surpasse, en ce genre, tout ce que l'on pourrait lui comparer chez les autres peuples.

Il y a d'abord l'*itinéraire* de Hiouen-thsang, qui offre à lui seul la plus haute instruction. Il suit la route des caravanes formées dans l'Afghanistan et le Tokharestan, qui traversent la Sérique et qui aboutissent à la Chine. Il franchit la chaîne du *Belour,* comme les Âryas l'appellent; car Belour signifie *Vidoûra* dans leur langue, c'est-à-dire la région éloignée des montagnes aux extrémités du monde des Âryas. C'est la même chaîne qui porte le nom de *Belout,* ou des monts Noirs, dans l'idiome des Turcs. C'est la chaîne de l'Imaüs qui sépare les deux Scythies; la Scythie des Sères, ou la Sérica à l'Orient; la Scythie des Tochares, ou le Tokharestan, y compris le Ferghana, à l'Occident. Les Âryas, les Tibétains, les hordes turques et tartares y placent également leur paradis. Mère de l'Oxus et du Iaxartes, mère des rivières de Kaschghar et de Yarkand, mère encore de la rivière de Khounar ou du Tchitral, qui s'unit au fleuve de Kaboul pour former la branche occidentale de l'Indus, cette chaîne, que couvrent

tant de voiles, et que soulèvent tant de regards, a été traversée par Hiouen-thsang et les pèlerins chinois à ses deux extrémités; car ils ont suivi la route des rivières de Kaschghar et du Iaxartes, ainsi que la route de l'Oxus et de ses affluents, dans le voisinage des sources de la rivière de Khounar.

Tel est donc ce nœud des montagnes qu'il faut dénouer à ses deux extrémités, pour pénétrer dans la Chine par la route de l'Outtarakourou des Indiens, c'est-à-dire de la Sérique; pour pénétrer dans la Bactriane et dans la Transoxane par la route de l'Outtaramadra des Indiens, c'est-à-dire du Ferghana et du Tokharestan. C'est une des grandes voies du monde. Elle a été très-certainement frayée dès les jours de la plus haute antiquité, par suite des mêmes nécessités de la vie commerciale qui ont ouvert la route des déserts de diverses portions de l'Inde et d'une très-grande partie de la Perse, qui ont frayé les steppes de la mer Caspienne et les steppes du voisinage de la Crimée, qui ont sillonné des efforts de l'activité humaine et les déserts de la Syrie et les solitudes de l'Arabie, qui ont bravé les abords de Méroë et de l'Égypte, de la Libye et des régions du Soudan ou de la Nigritie. La plupart de ces voies de communication entre les hommes appartiennent, sans contredit, à un très-vieux monde. Ce monde fut le monde d'une humanité chamitique, qui précéda le monde des Sémites et celui des Âryas. Il nous rend compte des plus vieilles civilisations de l'espèce humaine, de celle de la Chine, de la primitive Babylonie et de la primitive Égypte. A part les notions très-insuffisantes, quoique toujours curieuses, que les géographes de l'antiquité ont eues des contrées qui nous occupent ici, ce ne sont que les voyageurs chinois qui en percent décidément les voiles.

Quant à Hiouen-thsang, tout moine qu'il est, il n'en participe pas moins au génie mercantile de la race chinoise: c'est ce qui se trahit par l'attention qu'il porte sur plusieurs articles de commerce dont le débit a dû être des plus grands dans sa patrie. Il note constamment plusieurs espèces de plantes et de bois odoriférants de l'Afghanistan et de quelques régions

voisines. Il porte une grande attention aux produits du monde minéral et du monde végétal, et toujours c'est visiblement dans leurs rapports avec le trafic des marchandises. A part les reliques, ce sont là les objets qui le frappent le plus en route.

L'intérêt du voyage de Hiouen-thsang ne se borne pas au parcours de la Sérique, du Tokharestan, de diverses portions du Ferghana, de la Transoxane, de la Bactriane, du Badakchan, de l'Afghanistan jusqu'aux confins du Baloutchistan. Ces itinéraires sont déjà de la plus haute importance pour l'histoire du commerce du vieil Orient. L'intérêt redouble encore par suite de son long séjour dans toutes les régions de l'Inde occidentale, centrale et orientale, dans une foule de localités de l'Inde himâlayenne, de l'Inde du Vindhya et par son parcours du Dékan. Il serait temps enfin de comparer ces itinéraires de Hiouen-thsang avec la section du *Tîrtha-yâtrâ-parva*, comprise dans le *Vanaparva*, ou dans le troisième livre du *Mahâbhâratam* (t. I, éd. de Calcutta, p. 517-618). C'est une étude que l'on pourrait utilement corroborer par le parcours des Pourâṇas, dont les compilateurs aiment à s'arrêter aux *tîrtha's*, car ils nous en racontent les légendes. Ces tîrtha's sont des lieux de dévotion et des lieux de commerce tout ensemble. Il y a là des temples et des marchés, où l'on voit constamment une grande affluence de pèlerins et de commerçants venus de toutes les parties de l'Inde. Le Catalogue des manuscrits de la collection de Mackenzie, publié par Wilson en deux volumes, offre aussi, à ce sujet, de curieux renseignements pour ce qui concerne le Décan. Qu'un géographe d'une science aussi éprouvée que M. Vivien de Saint-Martin se mette donc à l'œuvre, lui à qui ce sujet revient de droit, lui qui a été, pour ainsi dire, l'œil géographique de M. Stanislas Julien, par l'excellente carte dont il a doté sa traduction.

C'est ainsi qu'une grande partie du monde antique nous sera splendidement dévoilée dans ses rapports mutuels. L'Inde surtout et la Sérique des marchands issédons de l'Asie cen-

trale, qui voyagent entre la Sérique et la Scythie, donnant la main aux compagnies des Banyans qui leur sont probablement parentes. L'Altai et l'Oural seront ainsi explorés dans leurs légendes métallurgiques, aussi bien que les montagnes de l'Afghanistan et du Baltistan, aussi bien que les déserts du Lahdak et les contrées montagneuses du Badakchan et du Tokharestan. L'histoire de la métallurgie du monde antique pourra en tirer de très-grands avantages, et la mythologie entièrement métallurgique des races finnoises, originaires du Touran, en sera probablement éclairée jusque dans ses profondeurs.

V.

De l'Inde védique, qui était morte, et de l'Inde brâhmanique du temps de Hiouen-thsang.

Nous allons aborder maintenant notre sujet dans ses prémisses les plus indispensables. Nous allons plus spécialement étudier l'Inde de Hiouen-thsang, parler de ce qu'elle n'était plus, et indiquer ce qu'elle n'était pas encore, mais ce qu'elle allait devenir avant l'ère de l'envahissement arabe.

Il y a deux Indes qui avaient complétement disparu du temps de Hiouen-thsang, et cela depuis un assez grand nombre de siècles. L'une de ces deux Indes était celle de l'époque védique et l'autre celle de l'époque épique, dont la première embrasse à elle seule une période considérable. Cette Inde correspond, par son état social, à une Grèce anté-homérique et anté-hellénique, à une Grèce pélasgique, ou encore à une Italie anté-étrusque et anté-romaine. Il s'agit de l'Inde historique, d'un corps de peuple ârya par sang, d'un peuple dont nous pouvons suivre la marche à l'issue de son berceau, d'un peuple qui sort de l'Afghanistan, où il est d'abord exclusivement concentré jusqu'au temps où il se répand dans le Sindhou-dvîpa, où il descend jusqu'aux embouchures de l'Indus, purifiant de son point de vue les pays de la conquête. Il finit par s'établir solidement dans les régions du Pantschab,

il progresse vers le Madhya-desha, qui est l'Inde centrale; enfin, il finit par occuper le Magadha, ou l'Inde orientale. Plus tard, il pénètre dans le Vindhya, qu'il assujettit à son empire, après avoir séculairement occupé les territoires de l'Adscha-mîdha et du Thchagala-mîdha, de l'Adchmer et du Djessalmer, territoires possédés par la race guerrière des pasteurs, chevriers ou *Aegicores* de la vieille Ârie. C'est le Râdschpoutana de l'Inde du moyen âge, boulevard contre lequel vinrent se briser les flots de l'islam envahisseur.

Le corps du peuple ârya n'est pas encore constitué en castes tranchées durant toute cette époque védique. Il forme un corps de *Vishah*, ou de gens *domiciliés* qui se divisent en cinq *Dchânas*, comparables aux cinq Phyles de la vieille Grèce pélasgique et aux *Gentes* originales de la très-vieille latinité. Ces *Pantcha dchanâh*, ces *Gentes* s'appellent encore du nom des *Pantcha Tcharschaṇayah* ou des *Pantcha Tcharschaṇîh* (Benfey, *Glossar.* à son édition du *Sâmaveda*, p. 67 *h. v.*), qui étaient d'abord des nomades, ce qu'implique le mot de Tcharschaṇîh. Ce sont les hommes qui marchent, qui sont en route (de *tschar*). Les familles pontificales se sont approprié ce nom d'une manière spéciale. Leur pensée se met en route, elle *marche*, elle est à la recherche du dieu Agnis, qui est caché dans l'eau de la nuée et dans le bois; elle est aussi à la recherche du dieu Soma, qui est caché dans la plante de ce nom. Ces sages veulent allumer le feu de l'autel, ils veulent boire le nectar et manger la viande du sacrifice. Leur pensée est à l'œuvre. Elle fabrique (*takchat*) des mantras ou des hymnes; elle tisse (*vayat*) les mètres et les rhythmes; elle brode le manteau de la parole. C'est ainsi que les *Aurores*, jeunes et immortelles épouses de ces hommes infatigables, brodent le vêtement de la création à l'issue de la nuit.

Un autre nom de ces tribus est celui des *Pantcha Krĭschtîh* ou *Krĭschtayah*, ou encore celui des *Pantcha Kchitayah*. On les désigne ainsi comme *agriculteurs* sous la première, et comme *propriétaires d'un bien fonds* sous la seconde de

ces deux formes de mots. Tels ils occupent les champs en maîtres du sol, tels ils siégent dans les primitives cités rurales.

Ils ont à leur tête des *Dchanakâh*, c'est-à-dire des rois des *Gentes*, ou des *Vishampatayah*, organes souverains du corps des Vishah. Ce système offre une complète analogie avec le régime des dèmes de la vieille Grèce; c'est la primitive Oikokratie, c'est la vieille Amphiktyonie. Telle est cette souveraineté des *Kchattrâh*, c'est-à-dire encore celle des *gens domiciliés* qui occupent une *kchitih*, un *kchaya*, une demeure fixe; car toutes ces dénominations sont dérivées d'un verbe *kchi* qui signifie habiter.

Nous avons ici le tuf ârya pur sang, le vieux fond des propriétaires du sol de la conquête. C'est de son sein même que s'élève graduellement une *gens* par excellence, une *gens* royale, composée de la parenté des chefs de la tribu. C'est d'abord le groupe de leurs familiers, de leurs *sakhayah*, ou des *socii* confédérés qui les entourent, dans le genre des *Hakhamanah*, qui sont les Achéménides. Telle est l'origine de la souche des *Kchatriyâh*, qui en dérivent. Ces Kchatriyâh ne sont pas encore réunis dans une caste entièrement close. Cela n'arrive que beaucoup plus tard, à l'époque où les Brâhmanes se sont complétement séparés du vieux fond des Vishah.

Cette grande révolution ne s'était du reste pas encore accomplie dans le principe de l'ère épique ou héroïque. La séparation des Brâhmanes, leur isolement du reste de la société des Âryas amena le déclin de cette époque. De là date un temps nouveau, une ère juridique et théocratique commence. Les Brâhmanes composent un corps d'ouvrages théologiques qui leur servent à changer l'esprit de la religion védique, à lui attribuer un nouveau sens, à les mettre dans la possession exclusive des *sacra* domestiques et des *sacra* publics. Cela ne leur suffit pas. Réunissant les *Grĭhya Soûtra's*, les traditions de l'établissement domestique et de l'établissement public à un corps de doctrines nouvelles, ils en

forgent des codes, usurpant la science de la loi comme ils avaient usurpé la science de la religion : double levier de leur grandeur et de leur orgueil.

VI.

Qu'est-ce que Hiouen-thsang a connu de la vieille Inde védique et de la vieille Inde épique ou héroïque ?

De toute l'Inde védique, Hiouen-thsang ne sait qu'un nom : celui de la littérature sacrée, commentée, ordonnée et amendée par les Brâhmanes ; littérature dont ils ont prétendu tirer violemment, et par extorsion évidente, le droit de leur domination, quoique cette domination ne soit fondée que sur un texte fabriqué, celui du code des lois. Hiouen-thsang, voyageant dans la patrie de Pâṇini, un des principaux grammairiens de l'époque où la littérature védique était déjà séculairement close, et où il ne s'agissait plus que de l'exploiter et de la commenter, parle de la célébrité de Pâṇini, de l'illustration de ses disciples, et des conversions opérées dans leurs rangs par le Bouddha.

Qu'est-ce que l'Inde épique et que sait-il de l'Inde épique ?

L'Inde épique ou héroïque est l'Inde des Kchatriyâh, celle qui a fourni l'*étoffe* des épopées du Râmâyanam, mais surtout et avant tout du Mahâbhâratam, ainsi que de l'Harivansha. On y remarque des fragments d'épopées antérieures encore, et cela dans les histoires de Yayâti, de Kârtavirya-Ardchuna, etc. Nous ne possédons plus un seul monument intact de toute cette Inde guerrière ; car toutes les épopées ont été remaniées à diverses reprises par les Soûtas ou les rhapsodes des âges postérieurs, gagnés aux intérêts de la domination des Brâhmanes. Elles ont été définitivement remaniées bien plus tard, et cela par l'action exclusive des sectes Vaichnâvas naissantes, quand les Brâhmanes les ont armées contre les Bouddhistes. En réalité, et par sa nature même, cette grande et belle Inde héroïque est le pendant de la Grèce d'Homère, de la Germanie odinique dans la

période qui s'étend entre le commencement de la guerre des Cimbres et l'établissement des Germains sur les ruines de l'empire romain, etc. On peut l'étudier parfaitement, mais au moyen de la seule critique, en écartant les voiles nombreux dont la politique des Brâhmanes l'a systématiquement enveloppée. Elle s'est associé, dans cette œuvre, les Soûtas, bardes d'un âge postérieur, qui prétendirent se rattacher aux Soûtas de l'antiquité, bardes et généalogistes des vieilles races royales de l'Inde héroïque.

Rien de tout cela ne se trouve dans Hiouen-thsang, sauf une pauvre et triste contraction d'un aussi vaste sujet, un lambeau singulièrement écourté de l'histoire de la grande guerre qui fait le sujet du Mahâbhâratam, la mention incomplète du champ de bataille de Kouroukchetram, où finit l'Inde héroïque, où elle nage, pour ainsi dire, dans le sang des Kourous. Le bouddhisme ayant donné une place curieuse à étudier aux dieux Brahmâ et Indra, l'Inde védique et héroïque est donc bornée à ces deux figures dans les récits de Hiouen-thsang.

VII.

Quel fut le brâhmanisme qui provoqua la réaction du bouddhisme contre son empire?

L'Inde des Âryas ne peut être bien comprise que par la connaissance des deux Indes qui lui sont antérieures : celle des *Autochthones* et celle des *Shoûdras*. L'Inde primitive nous est attestée par la présence des montagnards dans quelques parties de l'Himâlaya, du Vindhya, comme dans quelques groupes isolés de montagnes dans l'Inde orientale et dans plusieurs parties du Décan. C'est l'Inde des Nischadas et des Tchaṇḍâlas de la tradition antique. Elle fut le point de départ des nègres de l'Océanie, des Papouas et d'autres peuplades sauvages plus éloignées encore. Sur cette Inde grossière et entièrement inculte vint se greffer une tige plus noble, le rameau *touranien*, qui rappelle les idiomes de la

haute Asie, ceux des Finnois et ceux des Turcs. Il rayonne dans le tamil, le telinga et les dialectes de la même famille, tous littérairement cultivés chez les peuples du Décan. Telle fut la première Inde dont il n'y a qu'une mention sourde dans la tradition des Âryas.

A cette Inde que nous pouvons appeler du terme impropre des aborigènes succéda la seconde Inde, celle qui précéda immédiatement l'Inde des Âryas et qui fut l'Inde des Shoûdras, des Éthiopiens, des Céphènes, l'Inde de l'ethnos des Koushikas. C'est cet ethnos qui fut le protecteur des aborigènes contre l'oppression du brâhmanisme naissant, et qui défendit en même temps sa propre cause. L'histoire de cette Inde est des plus importantes pour la connaissance de l'Inde védique et de l'Inde épique et brâhmanique. Indra, le dieu des Âryas, contracte une alliance avec les Koushikas d'origine guerrière. D'autre part, les Kâpyas et les Bâbhravas, qui sont de la famille des Kaushikas pontificaux, s'allient dans les familles brâhmaniques. Il s'écoule plus d'un siècle entre la lutte des Âryas envahisseurs et des Shoûdras envahis, et l'époque de la dépression totale des Shoûdras, qui ont fini par devenir une quatrième caste dans le système brâhmanique.

On se fait trop souvent une fausse idée des Brâhmanes, en comparant leur théocratie à la domination d'un sacerdoce tel que nous l'entendons; car s'il y a des prêtres parmi les Brâhmanes, ceux-ci ne sont pas tous des prêtres. Dans leur principe même, rien ne distingue les Brâhmanes du corps des Âryas ou des Vishah. Ils sont pasteurs, guerriers et agriculteurs comme les Vishah. Tels ils se présentent durant la plus ancienne époque védique des Bhrĭgous et durant l'époque non moins védique des Angiras, qui succède à celle des Bhrĭgous. Les Bhrĭgous sont des Varounides, des adorateurs d'Asoura, qui est entièrement identique à l'Ahoura des livres zends ou à Ormazd. Les Angiras élèvent Indra sur le pavois, ils l'exaltent au-dessus des autres dieux. Indra obscurcit et remplace Varouṇa. Vrĭhaspatih s'établit à côté d'Indra; il

est le Brahmaṇaspatih, Vâgpatih, etc. la personnification du Mantra, de l'hymne, de l'œuvre de l'holocauste. C'est le prototype du Brahmâ des âges postérieurs, du Brahmâ des Brâhmanes, ses prétendus fils. Mais ils sont de beaucoup antérieurs à leur père fictif; c'est ce que Roth a supérieurement démontré (*Zeitsçhr. der deuts. morg. gesell.* vol. I, *Brahma und die Brahmanen*, p. 66-86). Vrihaspatih finit par devenir, durant l'époque épique, le *Pourodha* ou le *Pourohita*, la personnification pontificale d'Agnis, du dieu de l'autel. Il fonctionne alors à la cour d'Indra, qui est devenu le roi des dieux, le pendant du Zeus olympien des Hellènes, de l'Odin des Ases ou des Anses, du Wodan des races guerrières de la vieille Germanie. Le Râdsch ou le simple roi, le Samrâdsch ou le roi des rois, se tiennent chacun un chapelain, un pontife domestique, un Pourohitah à l'instar d'Indra, que Hiouenthsang appelle l'empereur du ciel. C'est le temps de la primitive séparation des fonctions sacerdotales et patriarcales. Sans doute, le roi est toujours un sacrificateur de droit, comme chaque père de famille; mais, devenu riche et puissant, il n'a plus le loisir de sacrifier en personne. Il introduit à sa cour un pontife domestique, qui finira tôt ou tard par consolider la puissance de sa famille dans les conseils du roi, et toujours au détriment de la puissance royale.

La *confrérie sacrée* compose l'autre élément du sacerdoce antique des Âryas. C'est une *sodalitas* du genre des *soladitates* de la vieille Italie. Ce sont des compagnies de jeunes gens, encore dégagés des liens de la famille, et qui se dévouent temporairement au service des dieux. Associés au pontife sacrificateur, ils ont leur prototype dans le *sakhyam* ou dans la communauté des Maroutah, qui se groupent autour d'Indra, qui sont les *Sakhayah*, les *Socii* du dieu, qui composent le *sakhyam*, la *societas* du dieu, vrai pendant d'un sacerdoce salien, ou d'un sacerdoce de frères Arvales, réunis autour d'un Mars ou d'un Jupiter dans les vieilles religions du Latium. Quand l'antiquité épique fit retraite devant l'ère brâhmanique, ces corporations se dispersèrent et se re-

constituèrent en autant d'écoles, sous la discipline brâhmanique.

Le prototype de ces associations est à chercher dans un monde antérieur qui précède le monde des Âryas. Il relève d'un dieu Tvaschtar ou Savitar, qui ressemble beaucoup au Phtha de Memphis, au Baal de la Chaldée, quoiqu'il ait été modifié par les Âryas. Les Brâhmanes ont fini par relever de sa déchéance ce dieu, qui tombe sous la domination d'Indra, lorque Indra dérobe le feu sacré et l'ambroisie, les enlevant aux dieux de l'antiquité. Ils en ont fait leur Vishvakarman ou leur Brahmâ, comme ouvrier des mondes, et leur Pradschâpatih ou leur Brahmâ, comme seigneur des créatures. Tels nous pouvons les étudier dans les Brâhmanas du Véda, tels ils paraissent déjà dans quelques hymnes. Après l'avoir identifié à leur Brahmâ, ils ont formé ultérieurement, et sur ce même type, leur conception d'un Brahman, d'un être absolu, d'un être abstrait, distingué du Brahmâ démiourgos, de l'auteur du code brâhmanique. Celui-ci réside dans le Brahmaloka, tandis que l'autre réside en soi.

Une œuvre pareille à la domination de la caste brâhmanique ne put s'effectuer qu'à la suite de longues luttes et de longues guerres intestines, dont les légendes épiques font foi, quelque arrangées et systématisées qu'elles soient par les Brâhmanes d'une époque postérieure. En supposant que les *sodalitates* et les colléges des *pontifes* de la vieille Rome royale et de la primitive Rome patricienne fussent parvenus à se dégager, soit de la royauté, soit du corps du patriciat, ils eussent offert l'exact pendant des Brâhmanes, en se constituant à part dans leurs familles.

Ce n'est pas sur les Kchatriyas seuls que les Brâhmanes ont pesé dans cette lutte; ils ont également pesé sur la classe moyenne, sur ce grand corps des primitifs Vishah, des propriétaires du sol, habitants de la primitive cité agricole et industrielle, marchands de la cité, qui ont fini par constituer la caste des Vaishyas. On les désigne, comme *jaunes* de couleur, sous cette nouvelle forme; on en fait de véritables *mu-*

lâtres, issus évidemment d'un *mélange* avec la race *brune* des Shoûdras, car les Shoûdras sont la race brune par excellence. Ils sont les descendants de la déesse *brune*, de la Kadrou; ils sont les Kâdraveyas, dans lesquels Lassen a reconnu les Kadrosiens ou Gédrosiens de l'antiquité persane. Ils ont pour auteur un dieu *Babhrou*, ou un dieu *Kapi*, un *Kapila*, qui se reproduit dans les écoles philosophiques naissantes des Brâhmanes, en leur caractère de reproducteurs, remanieurs et absorbeurs de l'antique sacerdoce éteint des Céphènes, et d'une des formes de leur grand dieu, de celle de leur dieu *brun* par excellence.

C'est donc ainsi qu'ont agi les Brâhmanes; ils ont voulu réglementer et dominer l'empire du Kchatrya roi, les Pourohitas se faisant les *ministres* et, au besoin, les *maires du palais*, les *Barmécides* de ce roi. Ils ont asservi l'antique *polis* ou la cité rurale, aussi bien que la cité marchande des Vaishyas. Ils y ont introduit leurs cours de justice et imposé leur magistrature; ils ont effacé le droit indigène des Vishah pour lui substituer le code brâhmanique. De là un très-grand mécontentement dans cette classe des Vaishyas, qui nous rend compte de la chaleur avec laquelle elle a embrassé le culte de Bouddha. C'est par la même raison que le bouddhisme se recruta si abondamment dans les rang des Kchatriyas, jusqu'à l'époque où Ashoka fonda l'empire indien du Bouddha même.

VIII.

Des antécédents du Bouddha dans l'Inde brâhmanique.

Certes, le Bouddha n'est pas sorti de terre comme une merveille. De même que toutes les hérésies et que toutes les révoltes de l'esprit humain et du cœur humain sont constamment nées de l'oppression au sein de la classe pontificale elle-même, comme chez les juifs, chez les mahométans, et trop souvent aussi chez les chrétiens, de même dans les écoles philosophiques de l'Inde. Bien avant le Bouddha, des Mou-

nis et des Tapasvis, des Sannyas et des Yogis, disciples de différentes écoles et relevant de divers systèmes, ont foulé aux pieds les ordonnances de la loi brâhmanique, ont rejeté les devoirs domestiques, sociaux, moraux de la famille brâhmanique, attaquant par là le patriciat de ces familles. Ils ont ainsi placé leur propre *ascendance*, la *transcendance* de leur élévation, de leur ascèse, de leur stoïcisme au-dessus des obligations de la vie domestique, civile et politique des Brâhmanes. Méprisant la vie du Pourohita ou du pontife, et celle du Grĭhastha ou du chef de famille brâhmanique, ils se sont glorifiés de leur dévotion, de leur sainteté, de leur ascèse. Les Brâhmanes se sont promptement aperçus du danger que courait leur établissement; ils ont tonné contre ces saints, ces mystiques, ces théosophes et ces philosophes, qui s'entouraient de nombreux disciples, qui aggloméraient dans leur voisinage une grande masse de peuple accourue des divers points de l'Inde, et qui finirent par gagner l'oreille des Vaishyas, tandis que les rois les favorisaient pour résister à l'orgueil des Brâhmanes.

Le Bouddha ne fut que l'expression très-adoucie des tendances de cette classe d'hommes. Ce fut justement à cause de sa tempérance, parce qu'il n'était pas un démagogue, parce qu'il n'était pas un moine emporté et violent, parce qu'il ne s'entourait pas d'une tourbe de fanatiques, d'un peuple d'iconoclastes, d'une horde de chiliastes, de mazdakiens, parce qu'il ne fut pas davantage âpre et exclusif à la façon des donatistes, des puritains, des jansénistes; parce qu'il plaisait, comme les pélagiens, par le libéralisme de ses principes aux hommes du monde, par la vertu de sa pratique aux âmes pieuses, par sa charité aux classes populaires et aux déshérités de la fortune, qu'il finit par prendre un si grand ascendant, d'abord sur le corps des Vaishyas, ensuite sur la politique des Kchatriyas, et enfin sur une portion de la population des Shoûdras, y compris un reste des aborigènes.

IX.

De la constitution du bouddhisme en face de celle du brâhmanisme.

Nous venons d'esquisser les antécédents de l'ère bouddhiste de Hiouen-thsang; nous allons regarder cette ère d'un peu plus près.

Le bouddhisme constitue une sorte d'église ou de hiérarchie théocratique, fondée sur le principe d'une ascèse mitigée, ayant ses conciles, et se constituant à part dans ses écoles et dans ses monastères. C'est le pendant, sur un grand pied, de ce que nous voyons, sur un moindre pied, chez les Néo-Orphiques, chez les Pythagoriciens, chez les Plistes de la Thrace, chez les Druides, chez les Esséniens à part des Thérapeutes; constitution ébauchée qui n'a rencontré sa grande, sa haute et définitive expression que dans l'Église chrétienne.

Cette institution d'une *école* d'ascèse et de morale anticipée sur le christianisme, prototype d'une *Église* anticipée, tient, cela est évident, à un grand mouvement de l'esprit humain, soit dans le monde païen, soit dans le monde hébraïque. Le mouvement dont il s'agit remonte, pour le moins, au VII[e] siècle avant l'ère chrétienne; et il se manifeste sous diverses formes, quoiqu'il ait des causes sociales analogues dans divers pays. Cela est vrai pour l'Inde brâhmanique, pour la Bactriane zoroastrienne, pour l'Asie Mineure dionysiaque, pour la Grèce éleusinienne; cela est vrai encore pour la Judée pharisaïque et pour la Judée sadducéenne. Il n'en est pas de même de la propagande d'un système d'église chez les Gètes et chez les Daces, ainsi que chez les Kymris. Le mouvement dont je parle ne relève pas chez eux d'une cause *interne;* il n'est pas le produit de leur état social : c'est un fait de *propagande étrangère* qui vient de loin; c'est donc un fait sans cause morale et sociale. Quand il s'est produit, les Gètes, les Daces, les Kymris vivaient encore au sein d'une grande simplicité; ils n'avaient pas de longs antécédents de

culture comme les Âryas de l'Inde et de la Bactriane, comme les Grecs et comme les Juifs.

Il serait bien plus faux encore de ramener ces diverses manifestations de l'esprit des temps à un principe d'unité rigide. Il est vrai, la propagande bouddhiste fut des plus actives; elle se signale de bonne heure dans l'Inde, l'Afghanistan, le Badakchan, le Tokharestan, à Bamiyan, dans la Bactriane, la Transoxane, la Sérique, avant de percer en Chine à l'extrême Orient, et d'essayer de pénétrer en Perse et dans la Syrie. Il est même probable qu'elle a agi, mais très-indirectement, sur les hordes turques des régions du Touran et les tribus finnoises des contrées de l'Oural; et qu'elle s'est propagée parmi les Saces et parmi les Massagètes; mais voici ce qui a dû arriver dans les derniers cas :

Pour occuper l'esprit de ces peuples tout neufs, le bouddhisme a dû fatalement capituler avec quelques-unes de leurs croyances; ce qui ne lui a jamais, du reste, beaucoup coûté. Il a dû forcément renoncer à tous ses antécédents de philosophie, d'ascèse et d'école indienne; il a dû se plier, comme chez les *Argippæi* d'Hérodote, à d'autres cultes. C'est ainsi seulement qu'il est possible qu'une impulsion bouddhiste se soit fait ressentir au loin, jusque dans les contrées voisines des Palus-Mæotides; qu'elle se soit communiquée à des restes de Cimmériens, à des tribus de Gètes et de Scythes. Il se peut donc, mais je ne voudrais pas l'affirmer, comme on l'a fait avec beaucoup d'imprudence, il se peut donc que le sacerdoce cymrique d'un dieu *Hu*, et que le sacerdoce gétique d'un dieu *Salmoxis*, aient subi le contre-coup d'une chaîne de longues commotions asiatiques; que le premier se soit transporté dans les Gaules, par suite de ces commotions, en y constituant le druidisme propagandiste et conquérant; que l'autre ait fini par aboutir aux institutions de Romove chez les Prusso-Lithuaniens. Mais si nous exceptons le fond de l'organisation sociale, il n'y a pas trace de doctrines bouddhistes, ni chez les Druides, ni chez les disciples de Sal-

Est-ce de la même façon *indirecte*, est-ce par un ébranlement analogue, mais par une tout autre voie que le bouddhisme aurait agi sur la formation d'une école néo-orphique de l'Asie Mineure, mère d'une école pythagoricienne de la grande Grèce? Qui saurait le dire? Une chose est certaine de toute façon, c'est qu'il n'y a pas un seul élément de spéculation bouddhiste, ni chez les Néo-Orphiques, ni chez les Pythagoriciens, quoique l'on y retrouve le principe bouddhiste d'une *école* qui se constitue en une hiérarchie politique et sociale, sous la forme d'une *église* et dans l'esprit d'une *propagande*.

Démocrite, qui a longtemps voyagé en Orient, cherche à fonder, en revanche, une école de la vie pratique et spéculative; une école qui reproduit très-exactement les conceptions matérialistes des Bauddhas sur l'origine et la formation des mondes, et qui leur emprunte de plus, tout en les modifiant un peu, les vrais principes de leur ascèse. L'école d'Épicure essaye à son tour de concilier le mode de vie pacifique et toute d'abstinence, telle qu'elle fut pratiquée par Démocrite, avec le mode de vie toute mondaine d'Aristippe. Elle identifie ces deux formes très-opposées de l'existence, au moyen de la doctrine d'une *Edoné* (*svâdou* en sanscrit), d'une *douceur*, d'une *suavité*, d'une *volupté* qui leur est commune. Cette théorie mitigée du plaisir est conçue dans le sens de la *modération*, et cela, pour la durée des plaisirs mêmes. Elle a des antécédents bouddhistes sur lesquels il est très-important d'insister, parce qu'on me semble avoir méconnu le principe même du bouddhisme, en isolant trop son ascèse de son *Edoné*, et en l'envisageant même à part de ses conceptions sur l'origine des choses. M. Barthélemy Saint-Hilaire, du reste, ne s'y est pas trompé, pas plus que Colebrooke. M. Burnouf a touché aussi à la vérité, çà et là obscurcie par la notion, suivant moi totalement erronée, que le bouddhisme serait issu des antécédents de la philosophie de Kapila et du Yoga de Patandchali, tandis qu'il relève plus directement du Nyâya de Gautama, mais surtout et avant

tout de la physique de Kanada. Un mot maintenant sur le principe de cette méprise.

X.

Des systèmes physiques et du principe métaphysique des Bauddhas.

La cause de la méprise dont nous venons de parler tient à l'ignorance du vrai principe de l'ascèse des Bauddhas. On dirait qu'elle continue le *Tapas* des Sannyasis et le *Yoga* des sectateurs de Patandchali; mais c'est une grosse erreur. Elle ne les modifie pas seulement, elle les anéantit; car elle les transforme dans l'esprit d'une *Edoné*, ou d'un système de *volupté* qu'elle cherche dans le repos absolu, dans l'absolue *quiétude*. Tel est le point saillant, le vrai point de la méprise.

L'erreur est excusable; car tout est anomalie, tout est contradiction dans le système du Bouddha. C'est ce qui a fait croire à M. Burnouf que le système, comme tel, ne vient pas foncièrement du Bouddha même; que le Bouddha n'a pas eu de philosophie, pas plus qu'il n'a eu de religion et de culte; qu'il fut de pure *pratique;* qu'il enseigna une ascèse modérée dans l'esprit de cette *pratique*, et qu'il la mit en œuvre par son enseignement. Il n'y a pas de *tortures physiques* dans la *pratique* de l'ascèse des Bauddhas, et cela, par suite d'une opposition flagrante contre le *Tapas* stoïque des philosophes Cyniques de l'Inde, qui sont ses *Sages nus*, ses Gymnosophistes, ses *Dig-ambarâh;* je parle des vrais Dig-ambarâh, des Shaivas, et non pas des Bauddhas, qui en ont usurpé le nom.

Le Bouddha rejette du même coup le vrai principe, le principe suprême du *Yoga*, l'*Ahankara* absolu, le *Grand Moi*. Il s'agit de la tendance abstractive des Yogis, de leur effort pour anéantir le monde des sens en soi et hors de soi, pour établir le *Moi absolu* en triomphateur sur les ruines du monde et de l'humanité. Ce Moi absolu, c'est le *Dieu absolu*, le Moi *unique* dont les individus ne sont que des modes d'appari-

tion. Rien n'est plus opposé au bouddhisme que cette pratique du Yoga pour atteindre au sommet de la transcendance, pyramide d'orgueil de l'esprit humain; pyramide, dis-je, car à ses degrés correspondent des pratiques violentes, des exercices spirituels et des exercices physiques pour tuer le monde en soi et hors de soi.

On le voit, il en est tout autrement de la *Touschti* ou de l'*Edoné* des Bauddhas, qui est placée absolument comme chez Démocrite, qui se trouve renfermée dans la sphère d'un repos graduellement amené, d'une quiétude d'esprit unie à une quiétude de corps, et dont le dernier terme est la *paix dans le néant,* comme M. Barthélemy Saint-Hilaire l'a parfaitement observé. Tel est donc le véritable, le grand principe de la philosophie du Bouddha. Il est tout d'une pièce avec le principe de son ascèse, il en est tout à fait inséparable. C'est la pratique du souverain bien comme identique à la souveraine quiétude.

Ce principe souverain s'appelle le *Shoûnyam,* c'est-à-dire le *vide* dans le langage des Bauddhas. Le *poûrṇam,* le *plein* est, au contraire, le principe suprême pour tous les partisans du Sânkhya de Kapila et du Yoga de Patandschali, sans exception. Or qu'est-ce que les Bauddhas entendent par le *vide?*

Ce vide est *double* à leurs yeux : c'est le vide du *monde* et le vide de l'*esprit.* Ce monde est vide; c'est un *espace extérieur,* et cet espace n'est que *la forme* du vide. Cet esprit est vide; une *expansion* purement imaginaire *au dedans* de nous, et cet espace est encore vide. Il n'en est pas ainsi de Kapila et de Patandschali; ils disent que le monde est plein, que l'esprit est plein, que le monde sort du plein et qu'il rentre dans le plein, que l'esprit sort du plein et qu'il rentre dans le plein; doctrine antérieure, du reste, à leur spéculation; car elle se trouve énergiquement formulée dans le texte d'un petit Brâmaṇam que l'on peut lire dans le Brĭhad-âraṇyakam (*Bibliotheca indica, Brĭhad-âraṇyak-opanichat,* Calcutta, 1849, adhyâyah VII, p. 948) :

Pûrṇam adah, pûrṇam idam; pûrṇat pûrṇam udatchyate, pûrṇasya pûrṇam âdâya pûrṇam ev-âvashitchyate.

« Celui-là, cet espace céleste, est plein. — Celui-ci, cet espace terrestre, est plein. — Enlevez le plein de cette plénitude de l'espace céleste; — ôtez le plein de cette plénitude de l'espace terrestre; — ce qui reste sera le plein. »

Pour bien entendre ce vide des Bauddhas dans le contraste du plein des Brâhmanes, il faut savoir que les premiers nient ce que les autre affirment. Ils nient l'existence de l'*âkâsha* ou de la *substance éthérée*. Ils la nient sous ses deux formes : d'abord comme éther externe, c'est-à-dire comme espace du monde, *bhoût-âkâsha;* ensuite comme éther interne, c'est-à-dire comme espace du cœur ou comme espace de l'âme, *hârd-âkâsha.* Ils rejettent et la notion d'une substance lumineuse éthérée comme principe matériel des mondes, et la notion d'une lumière spirituelle propre à l'âme humaine, qui enfante en soi le *monde des idées* dans la correspondance avec le *monde des figures.* Tel est le *Shoûnyam* des Bauddhas, qui coïncide avec l'idée abstraite de l'espace sans contenu. C'est une conception de l'école des Mathématiciens que l'on rencontre également chez les Mages et chez les Chaldéens; elle se trouve formulée dans la philosophie toute physique de Kanada. Vivement adoptée par les philosophes du grand monde, les élégants, les viveurs, les beaux-esprits, elle devint chère aux *Tchârvakas* ou aux Sophistes et aux rhéteurs de l'Inde, à ces pendants des Cyrénaïques, des émules d'Aristippe et des Sadducéens. Or ce sont eux que les Bauddhas rencontrèrent partout sous leurs pas; ce sont eux que les Brâhmanes confondirent malicieusement avec les Bauddhas, en les traitant de *Nâstikas* ou d'athées; ce sont eux qui formèrent l'appoint des Bauddhas parmi les courtisans des princes, et parmi les riches commerçants et les riches industriels.

XI.

De l'origine du monde et de l'ascension du Bouddha dans le vide suprême.

Le Monde repose ainsi dans un cadre vide. Il y existe par juxtaposition des objets dans l'espace et par combinaison chimique des atomes élémentaires. Il est l'œuvre du *Temps* (*Kâla*), et il a pour principe le *Hasard;* car c'est d'une rencontre fortuite des éléments que provient le choc qui, parcourant la série des myriades de siècles, finit par dégager le Monde du *Chaos,* qui lui sert de fondement. L'*ordre* repose ainsi sur le *désordre* comme sur un fondement. L'ordre c'est l'*apparence;* le désordre, ce sont les *éléments,* ce sont les *infiniment petits* qui servent de principe aux *mondes* ou aux *infiniment grands.* Tout cela se compose et se décompose par un mélange de hasard et de fatalité, par les combinaisons à la fois fortuites et fatales du temps, ou du mouvement, et de l'espace.

Si tel est le néant du monde physique, tel est aussi le néant du monde moral ou intellectuel. Aux yeux des Bauddhas, il n'y a pas plus de Pourouscha dans le sens du Sânkhya et du Yoga qu'il n'y a de Prakrĭti dans le même sens. L'*Homme typique* ou le Pouroucha est un *non-sens* pour les Bauddhas, comme la *Nature typique* ou la Prakrĭti. Il n'est ni le fils ni l'époux de cette femme mythique. Il n'est pas le créateur d'un monde qu'il n'a pas fécondé, et il ne se survit pas à lui-même sur les ruines du monde, en se retirant en soi, en se repliant sur sa *bouddhi,* sur son intelligence des êtres et des choses. Il n'est pas le *Mahat* des Yogis, le Moi absolu, le *Ahankârah,* le grand Moi dont tout sort et en qui tout rentre. Il n'est pas ce *lion* de Kapila dont les rugissements enfantent et dont les rugissements détruisent les mondes. Le *Shâkya Sinha,* ou le lion de la maison de Shâkya, n'a aucune de ces prétentions. Il est doux comme un agneau et il périt comme un souffle.

Nous venons de contempler ce *Shoûnyam*, ce vide moral et intellectuel des Bauddhas, ce défaut absolu de toute conscience de soi; mais aussi cette absence de tout *orgueil* dont ils combattent le principe dans leurs adversaires, auxquels ils prêchent l'entière *humilité* d'un entier néant. Ils aspirent au suprême repos, à la suprême quiétude, au *Nirvâṇam* où il n'y a plus rien, où tout souffle cesse et où toute existence s'éclipse.

C'est pour amener l'espèce humaine à cette félicité dans la suite des âges, pour que les hommes marchent sur les traces du Bouddha et de ses apôtres, pour qu'ils finissent par copier le Bouddha et par devenir Bouddha à leur tour, chacun individuellement et dans la révolution des âges, que le Bouddha s'est manifesté. Il a mis au néant le système des Brâhmanes, qui se réservaient le privilége de leur ciel ou de leur Brahmaloka, et qui se réservaient bien plus encore, le privilége d'une identification finale à un Brahma suprême. Les Brâhmanes avaient ordonné la loi des transmigrations pour les autres castes sans exception. Il fallait une longue série d'épreuves, et cela sous plusieurs formes de l'existence, pour que le Shoûdra respectueux aux Brâhmanes pût renaître comme Vaishya, pour que le Vaishya respectueux à l'égard des Brâhmanes pût renaître comme Kchatriya, pour que le Kchatriya respectueux à l'égard des Brâhmanes pût renaître comme Brâhmaṇa. Il fallait plus d'une épreuve aussi pour que le Brâhmane fidèle à la loi pût aller au Brahmaloka, et pour que le Rïschi entre les Brâhmanes pût s'identifier au Brahma même. Le Bouddha renversa toute cette échelle d'épreuve; il prétendait que l'on naissait directement Bouddha si on l'avait mérité; fût-on Thchaṇḍâla, fût-on Shoûdra, aussi bien que si l'on était Vaishya, aussi bien que si l'on était Kchatriya, aussi bien que si l'on était Brâhmaṇa, en pratiquant la vie du Bouddha, on arrivait au Bouddha même.

XII.

Pourquoi les Shoûdras ont fait l'appoint des Brâhmanes contre les Bouddhistes.

On s'étonne de voir les Shoûdras faire l'appoint des Brâhmanes contre une doctrine qui les intéressait avant tout, puisqu'ils devaient être les premiers *affranchis* d'un monde nouveau auquel voulaient les convier les Bouddhistes. Cet étonnement cesse quand on se rend compte de la vraie position des choses.

Quand les Brâhmanes commencèrent à se brouiller avec les Kchatriyas, et qu'ils en furent venus à ces massacres de Kourou-Kchetram, attribués au Parashou-Râma, au dieu guerrier des pontifes de l'Inde, au Sou-Brahmanya, au dieu à la hache, l'ennemi d'Indra, du dieu des Kchatriyas, ils se virent dans la nécessité, pour repousser les armes par les armes, de créer de nouveaux rois et de nouveaux guerriers. Ils les tirèrent en partie de leurs propres rangs, et en partie de la caste des Shoûdras, caste légalement avilie par les Brâhmanes, mais partiellement relevée de sa déchéance sous la condition d'un grand dévouement. Les rois Mauryas de l'Inde orientale étaient des rois Shoûdras du temps d'Alexandre. Il y eut certes de longs antécédents à ce fait, jusqu'à l'époque plus récente où des rois Shoûdras mêmes, désireux de secouer le joug, devinrent infidèles, et finirent par se laisser séduire par la loi du Bouddha. Mais il y avait toujours la même ressource pour les Brâhmanes; faiseurs et défaiseurs de rois, ils élevèrent la grandeur des soi-disant Râdchapouttrâh, nouvelles castes guerrières issues d'un bas-fond social, et que l'on essayait de rattacher aux dieux et aux héros de l'antiquité par des généalogies fabriquées pour cet objet.

Tel est donc le phénomène en bloc. Ce fut pour attirer davantage ces fils d'une Inde nouvelle dans les lacets de la politique des Brâhmanes, que l'on réforma plusieurs por-

tions du vieux code brâhmanique. On poussa en même temps à la formation des sectes populaires sous leur costume moderne. Les Brâhmanes épousèrent personnellement la foi du dieu Shiva; mais cela ne suffisait pas aux besoins du temps. On ouvrit, comme nous l'avons dit, une ère nouvelle dans le système des *avatâras* de Vischnou. On se créa, dans cet esprit, des rois obéissants, des *héros de vertu*, que l'on pouvait opposer à la tradition des Ashoka du Bouddhisme. Les guerriers de nouvelle souche, les Vaischṇâvas, s'enivrèrent du vin délirant d'un religion à la fois mystique et sensuelle. Cela rappelle les Houris du paradis de Mahomet, que les Soufis chantent à leur façon, mariant la volupté au platonisme.

XIII.

Des Avatâras de Vischnou dans leur opposition au système du Bouddha.

Je le répète encore une fois, et cela parce que je tiens à être parfaitement compris et entendu sur cette grave et importante matière. Chacun sait que la poésie épique de l'Inde, en tant qu'elle rappelle Homère et qu'elle ne rappelle pas Virgile, en tant qu'elle rappelle les Nibelungen et qu'elle ne rappelle pas le Tasse, etc. est spécialement renfermée dans deux vastes compositions, le Râmâyaṇam et le Mahâbhâratam, auquel le Harivansha fait suite. Râma, le roi d'Ayodhya, est le héros du Râmâyaṇam; Youddhischthira, l'aîné des Pâṇḍavas, est le personnage saillant dans la collection des récits épiques du Mahâbhâratam; Krĭschna, comme chef et comme roi des Yâdavas, est le héros du Harivansha. De ces trois hommes, deux seulement, les deux derniers, sont des personnages strictement épiques ou héroïques.

Le Râmâyaṇam porte un tout autre caractère que les deux autres ouvrages. La conquête de Lanka semble un sujet épique, il est vrai, mais cette conquête est moins une conquête que l'acte d'un ordre de civilisation, on pourrait dire que la mission d'une propagande. Weber, je le répète ici,

l'avait déjà judicieusement observé. Comme époux de Sîtâ, la fille du Sillon, issue de la charrue que le roi Dchanaka promenait sur le terrain sacré, lui le roi laboureur, le Sîradhvadscha, le Shîrin qui a la charrue pour emblème, Râmatchandra n'est autre, au fond, que son homonyme. Il est l'autre Râma, il est le Hala-bhrĭt, le Hal-âyudha, qui a pour armes le soc de la charrue. Le Hala-bhrĭt canalise le Doab de la Yamounâ, le père de la Sîtâ colonise le pays de Mithila: c'est la même conception. L'expédition de Râma, de l'époux de la Sîtâ, se lie à l'enlèvement de Sîtâ par Râvaṇa. Ce dernier est une personnification du Hadès. Il enlève Sîtâ comme Pluton enlève Koré. Râvaṇa est Paulastya de son nom; il est nommé, d'après son père, Pulastya, qui est un vrai Plutus; car il accumule les *richesses de la terre*, comme son nom l'indique.

C'est en suivant la Koré, en courant après elle comme un autre Triptolème, c'est-à-dire comme le possesseur d'un *Tripolos* ou d'un champ trois fois labouré, d'un *Trisîtya*, d'un *Tri-halya* en sanscrit; c'est en arrachant la Sîtâ (la Sitô, ou la déesse de la terre labourée) aux stérilités des embrassements du Hadès que Râma entreprend la conquête de Ceylan, où le ravisseur séjourne. On le voit, ce sujet est purement mythique, et il remonte à la plus haute antiquité. C'est le sujet des expéditions d'Osiris, tel qu'il nous est rapporté par Diodore de Sicile, en dépit d'une foule d'altérations grossières. Il constitue tout le fond épique de l'hymne à Déméter, de la légende de Triptolème, et nous le découvrons dans un grand nombre de légendes semblables chez les Celtes, les Germains, les Slaves, et très-certainement aussi chez une foule d'autres peuples de l'antiquité.

C'est donc un très-vieux fond dont je ne discute pas ici les origines. C'est un fond qui s'est trouvé fréquemment reproduit, sans aucun doute, par les bardes de la cité d'Ayodhya, par les généalogistes de la maison royale des Aikchvâkavas, dont Râma Tchandra fut le dernier et le plus illustre des héros. Ayodhya fut très-certainement un point central pour

la propagation d'une vieille culture, et cela dans des temps de beaucoup antérieurs à l'époque de son principal héros.

J'ai dit le sujet du poëme, en laissant de côté ses brillants épisodes. Je dirai maintenant un mot de l'état sous lequel il se présente.

Râma est devenu d'abord un *idéal de roi*, non pas à la façon guerrière des Kchatriyas, mais à la façon pieuse des Brâhmanes. Il ressemble à un roi de l'ère héroïque comme Louis le Débonnaire ressemblait à Charlemagne. C'est un vrai roi de moines; c'est de plus un controversiste qui dispute volontiers sur des matières spéculatives et religieuses, ou qui prend du moins un grand plaisir à voir débattre ces matières en sa présence. C'est un modèle de délicatesse, mais, avant tout, de scrupule et de délicatesse religieuse. C'est le prototype d'un roi brâhmanique, dans l'esprit de la secte naissante des Vaischṇâvas, et c'est dans cet esprit qu'il a été conçu tout entier. On dirait qu'il est appelé, surtout et avant tout, à faire la contre-partie de la valeur idéale d'un roi des Bauddhas, pour remplacer la valeur idéale d'un Ashôka dans l'amour et dans la vénération des hommes. Il faut ajouter à cela qu'il y a dans le Râmâyaṇam une controverse positive contre le Bouddha, une vive polémique des Brâhmanes contre sa doctrine, et que cet assaut a lieu en présence de Râma Tchandra, qui ne s'abstient pas d'y prendre part.

Le style de cette épopée est d'une très-grande beauté; il est, en outre, d'une simplicité tout homérique; mais il faut formellement distinguer entre le poëte et son idiome. Cet idiome est le sanscrit, classique par excellence, et, sous ce point de vue, d'une tout autre *coloration* que l'idiome homérique. Ce n'est pas tout: les expressions les plus abstraites du langage de la philosophie et de la scolastique, ainsi que les termes de la jurisprudence, s'y rencontrent tout naturellement comme un langage usuel; elles y ont élu leur domicile, elles y ont acquis droit de cité et de bourgeoisie. Si la poésie est simple et naïve, et elle l'est à un haut degré, elle

l'est en dépit de l'extrême délicatesse et parfois du raffinement du sentiment qui s'y découvre. Curieux problème d'une poésie homérique de diction et d'esprit, et d'un idiome saturé de locutions que l'on dirait empruntées à Platon ou à Aristote, ou à la *Stoa*, et à un certain fond de néoplatonisme.

Qu'en conclure pour la solution de ce problème, sinon que le vieux style épique a été renouvelé avec un rare bonheur, et non pas dans une pensée de pur archaïsme? Les Soûtas de cette époque de la Renaissance se sont rattachés aux Soûtas de l'antiquité, dont ils avaient conservé la tradition vivante.

Quel qu'il soit, le Râmâyaṇam n'en est pas moins important. Il l'est pour son fond mythique, pour son fond historique, comme il est curieux et instructif pour l'esprit sectaire, à la fois religieux et politique, dans lequel il a été revu, retravaillé, refondu. Honneur donc à cette magnifique édition d'un aussi beau poëme, à cette parfaite traduction que nous devons aux soins, à l'enthousiasme et à l'admirable dévouement de M. Gorresio! Imprimé à Calcutta avec une coupable négligence, le Mahâbhâratam n'a pas eu malheureusement le même bonheur, et cette édition n'est guère qu'un manuscrit à l'état d'une terre en friche.

Ce Mahâbhâratam est une encyclopédie tout entière. On dirait un hôpital poétique où l'on aurait placé côte à côte les débris mutilés de nombre de poëmes épiques, entre autres les chants sur Yayâti et les destinées de ses enfants. C'est un arsenal puissant pour aider à la construction d'une vieille Inde héroïque tout entière. On dirait d'une collection qui réunirait les poëmes d'Homère et des Homérides, de Pisandre et de Panyasis, etc. le tout joint aux poëmes des Argonautiques d'Apollonius et du pseudo-Orphée, ou des Dionysiaques de Nonnus, sauf l'unité de style qui s'y trouve. Il y a, dans la partie capitale du poëme, dans les chants de la guerre des Kourous et des Pândous, une grandeur épique et héroïque étrangère au sujet du Râmâyaṇam : on y sent un autre souffle. A cela près, c'est toujours le langage du

Râmâyaṇam ; et l'on peut se demander avec raison : le sanscrit était-il encore une langue complétement vivante du temps de la *dernière* rédaction, de la remise en œuvre de ces compositions colossales?

En faisant abstraction d'une compilation souvent irréfléchie, car le même sujet y est répété dans la rédaction de diverses légendes, ce vaste résèrvoir de la tradition indienne que nous appelons le Mahâbhâratam a encore un but didactique. C'est, pour ainsi dire, un miroir des rois, tels que ces rois doivent sortir façonnés de la main des Brâhmanes. On *vulgarise* la science brâhmanique pour leur instruction. Le *Shânti-parva*, ou le XII^e livre, est plein de cet enseignement : le *Râdcha-dharma* d'abord, et, à sa suite, le *Mokcha-dharma*. L'exposition des divers systèmes de la philosophie et de la théologie brâhmaniques, l'exposition de la loi brâhmanique, tout s'y trouve, depuis les notions sur l'origine et la dissolution du système des mondes, embrassant l'ordre de la création et la théorie de l'Apocalypse, jusqu'aux notions physico-chimiques sur les éléments de la matière. C'est aussi un cours entier de politique à l'usage des rois placés sous la tutelle des Brâhmanes. La morale, l'art de la guerre, les arts d'agrément, rien n'est omis dans cette éducation d'un Kchatriya, pour le rendre l'instrument de la domination des Brâhmanes.

Je suis entré dans quelques détails au sujet de ces compositions, sans faire mention du Harivansha, dont la rédaction est des plus négligées. Le Krĭschṇa du Harivansha n'est déjà plus le Krĭschṇa du Mahâbhâratam, poëme où il figure moins comme un dieu que comme un héros. Son histoire y offre encore le fidèle reflet de la grandeur et de l'éclipse de l'ethnos des Yâdavah, dont il est le représentant. Mais dans le Harivansha c'est tout autre chose ; la dissolution des mœurs y est déjà fort avancée, et tout y respire les voluptés du harem.

XIV.

De l'époque de Hiouen-thsang comme d'une époque de transition entre un génie guerrier éteint et un génie guerrier renaissant.

Voici maintenant la conclusion que j'aurais à tirer de ces prémisses par rapport au temps de Hiouen-thsang.

Il est hors de doute que Râma Tchandra fut un roi d'Ayodhya qui vécut sur le déclin de l'ère héroïque, et qu'il fut le sujet d'une légende épique. Une période toute nouvelle commence avec ses fils Kousha et Lava, quoiqu'ils paraissent encore sous la forme de Dioscures. C'est ainsi que l'ère héroïque finit également à la suite du triomphe des Pâṇḍous sur les Kourous. Cette poésie est comme l'ossuaire de l'âge héroïque, dont elle nous présente la tombe. Recueillant les cendres du vieux monde, c'est le pendant d'Homère; car l'ère héroïque se termine, pour les Grecs, avec la guerre de Troie. C'est ainsi qu'elle finit par Théodoric de Vérone dans l'épopée germanique, roulant son dernier flot du temps où les Germains s'établissent dans l'empire romain; car l'épopée carlovingienne, et bien plus encore l'épopée chevaleresque, appartiennent à un tout autre monde. On sent déjà l'influence d'une classe lettrée, et le passé d'une science dans l'une et dans l'autre forme de ces deux épopées du moyen âge.

Voici le grand fait qui en résulte : ces poëmes résument un passé et ne commencent pas un présent, ni chez les Indiens, ni chez les Grecs, ni chez les Germains. Ce *présent* de la poésie épique existait chez tous ces peuples; mais il n'en est resté que quelques bardes contemporains des rois guerriers de la Scandinavie et de l'Angleterre anglo-saxonne.

Le bouddhisme n'est pas guerrier et s'épouvante du son de la trompette. Quand le brâhmanisme se redressa et commença à gronder d'une voix menaçante contre les usurpateurs de son pouvoir, il devait enflammer de nouveaux courages en excitant la guerre sainte contre cette œuvre de

philanthropie efféminée. Il y voyait une œuvre d'athéisme et une œuvre d'hypocrisie, à cause de la nature à la fois négative et ascétique de la pensée du Bouddha. Il renouvela la mémoire des héros de la fin des temps héroïques; mais il les affubla d'un nouveau costume; de là la *descente* d'un dieu spécialement appelé pour purger la terre d'une hérésie infecte. Weber voit dans cet *avatâra* ou dans cette descente une influence manichéenne ou gnostico-chrétienne. Je crois qu'il a raison.

Je ne veux d'autre preuve de la faible veine héroïque qui animait le corps des Bauddhas, que leur création d'une royauté mitoyenne dans les rangs des *Dchainas*, qui sont des Bouddhistes d'un âge postérieur à Hiouen-thsang, des Bouddhistes qui adoptent la loi des castes pour échapper à la destruction dont leurs frères étaient tombés victimes. Ce nouveau Bouddha, qui se donne spécialement la gloire du nom de *Dchina* ou de *victorieux*, a beau enflammer une nouvelle caste à son service, dont le métier est le port des armes, il ne triomphe de rien ou de peu de chose. Les rois dchaïnas du Décan sont aussi peu guerriers que les rois bauddhas du nord de l'Inde. Ils sont plus scrupuleux encore en face du sang humain; car ils ne voudraient pas même tuer une mouche par excès de philanthropie, redoutant de frapper une âme humaine qui en eût revêtu le corps. On sait la passion des riches marchands de la secte des Dchainas pour les hôpitaux qu'ils fondent en faveur de toutes sortes d'animaux et même en faveur de toutes sortes d'insectes.

Nous avons vu fleurir les Shaivas du temps de Hiouen-thsang. Ils se ruent sur les Bauddhas avec une fureur qui trahit leur origine sauvage. Une nouvelle secte se forme néanmoins dans leurs rangs, une secte contemporaine de l'époque des Dchainas; je veux parler des *Laingas*, qui adoptent le phallus pour leur emblème. Rien de plus bizarre que la combinaison de leurs doctrines et que la pratique de leurs théories. On les croirait licencieux, ils ne le sont en aucune façon. C'est un compromis étrange entre la foi boud-

dhiste ou *quakeresse*, philanthropique et ultra-doucereuse des Djainas, et la rudesse, la grossièreté ou la licence des croyances du shivaisme, tel qu'il se forme chez les montagnards du Décan.

L'ardeur guerrière que les Brâhmanes avaient excitée dans l'âme de leurs soldats, cette mine de naphte qu'ils avaient enflammée dans le cœur des Râdchapoutras trouva un plus noble emploi dans la lutte contre les Arabes que dans l'extermination de l'hérésie des Bauddhas. Toutes les guerres de religion sont horribles, et toutes les guerres qui ont la patrie pour principe sont sublimes. Du temps de l'invasion des Arabes, le sanscrit classique n'était plus décidément qu'une langue savante. C'est pourquoi le dernier grand barde de l'Inde guerrière, Thchand, qui accompagna son roi sur le champ de bataille, où il le vit glorieusement succomber sur des montagnes de cadavres; c'est pourquoi Thchand, dis-je, a composé son poëme dans un des dialectes populaires le plus curieux de l'Inde. Il s'est servi de la *bhâschâ* ou de l'idiome du pays de Mathoura, né sur le sol des Yâdavah de l'antiquité. Il serait digne d'un homme aussi entendu que M. Pavie dans le langage de l'Inde du moyen âge, de nous introduire dans la connaissance de cette noble épopée d'une ère posthume. Je ne la connais que par des passages d'une très-grande beauté, extraits dans le bel ouvrage que le colonel Tod a composé sur le Râdchasthan, où il fut longtemps l'envoyé de la Grande-Bretagne.

XV.

Du Brahmâ tel qu'il figure dans le bouddhisme du temps de Hiouen-thsang.

On se demande ce qui avait survécu de tout un long passé séculairement éteint dans les mœurs et les croyances des Âryas et des Shoûdras du temps de Hiouen-thsang. Je veux tâcher de satisfaire à cette demande.

Les Brâhmanes avaient conservé intact le *Corpus* de la littérature védique. Il s'était formé dans leurs rangs une nouvelle phalange de grammairiens et de commentateurs, tous ennemis de la doctrine de Bouddha, légion sainte d'hommes d'école, qui gardaient le dépôt de l'arche sacrée. Parmi ces universitaires enragés, le nom de Shankara Atchârya l'emporte sur tous les autres; car c'est lui qui donna le signal de la destruction du bouddhisme sur une grande échelle et qui le persécuta depuis les monts Himâlaya jusqu'aux extrémités du Décan. Le Véda était du reste, depuis des siècles, une lettre morte, et les dieux du Véda n'étaient plus connus que des Brâhmanes seuls. Ils le maintenaient comme une tradition domestique, et pour la partie rituelle et la liturgie. Au fait, ils n'adoraient plus depuis longtemps les dieux de l'époque védique. J'ai déjà montré comment tout cela avait été séculairement remplacé, comment on y avait glissé un Brahmâ créateur, inconnu des hymnes du Véda, un Brahmâ père des Brâhmanes, un Brahmâ formé de deux éléments védiques essentiellement hétérogènes. Tel fut le Brahmâ qui remplaça le Vrïhaspati ou le Brahmaṇaspati, le grand-pontife des Angiras, qui s'accommoda d'un Tvaschtar ou d'un Vishvakarman, qui se fit démiourgos comme lui, et dont les livres liturgiques de la seconde ère védique ont donné le modèle dans leur Pradchâpati, leur seigneur des créatures. Il fut établi sur le type du Tvaschtar, qui figure comme Savitar ou comme *engendreur* dans les hymnes du Véda; du Tvaschtar, qui est le Gandharva, qui constitue la splendeur du monde solaire et qui ordonne l'harmonie du monde stellaire, dieu *anté-ârya*, dieu qui a *civilisé* les Âryas dans la nuit des âges. C'est ce dieu que nous avons vu *soumis* par Indra et par Vischṇou. Ils lui enlèvent Agnis et Soma, le feu de l'autel et la boisson de l'immortalité, et ils le remplacent dans l'adoration des peuples. Si les Brâhmanes le relèvent de sa déchéance, c'est donc par opposition à Indra et à Vischṇou, aux dieux héroïques, aux dieux des Kchatriyas, hostiles à la caste brâhmanique. Indra et Vischṇou sont des dieux sans éléments mys-

tiques et sacerdotaux, sans éléments philosophiques, sans principe de dialectique et de métaphysique. Ils possèdent, en revanche, des éléments éthiques et, par conséquent, juridiques et politiques. C'est dans ce dernier sens et pour les subordonner à leur Brahmâ que les Brâhmanes les ont exploités, qu'ils ont essayé de devenir par eux, autant que possible, les maîtres du gouvernement ainsi que de l'administration de la justice.

Voilà donc ces deux grands éléments dont se compose leur Brahmâ. L'élément ârya pur est celui du Brahmaṇaspati, du dieu du foyer des Âryas. C'est le Brahmâ domestique, le Grĭhaspati, le père de famille, tel qu'il se manifeste dans le *Gârhapatyah*, le feu du foyer, et dans l'accompagnement des deux autres feux. L'élément *anté-ârya*, celui qui a civilisé les Âryas, leur a été apporté par les Céphènes; car Tvaschtar est le père commun des deux familles ennemies, ancêtres de l'espèce humaine.

Les Bhrĭgous, les adorateurs de Varouṇa, d'Asoura, d'Ormazd, lui ont toujours rendu hommage; mais les Angiras l'ont asservi et combattu jusqu'à ce que les Brâhmanes le relevassent de sa déchéance. Cependant on le tient dans l'abaissement chez les sectes de l'Inde. Quoiqu'elles soient Shoûdras d'origine, on les a positivement privées de ce Tvaschtar sous son ancienne forme, et pour cause; car il fallait leur enlever leur grand dieu, le principe de leur force sociale, en les courbant sous une loi de servitude. On l'a remplacé pour eux par un Roudra védique, transformé en Shiva, et par un Vischṇou védique, devenu un maître bienveillant, sous la figure d'un *Avatâra*. Puis on a rendu le Tvaschtar aux Shoûdras, mais sous la forme d'un serf, de l'*ouvrier* qui travaille au profit des dieux Shiva et Vischṇou. Le grand dieu, que les Brâhmanes ont scientifiquement identifié à leur Brahmâ même, joue le rôle d'un *maçon* chez tous les Shaivas et surtout chez tous les Vaischṇâvas. C'est ainsi que le même dieu, qui est au fond le démiourgos des Brâhmanes, le grand architecte, l'ouvrier des mondes, se trouve placé à la

tête de la caste des Shoûdras comme l'architecte servile qui bâtit les cités célestes et les cités terrestres, les temples et les palais de Shiva et de Vischṇou. Il est notoirement au service de Krischṇa, pour lequel il fonde la cité de Dvârakâ, sur les ruines de l'antique Kousha-sthâlî des Céphènes, c'est-à-dire de la cité dont il fut naguère le maître.

Voici maintenant ce qui est arrivé à ce Brahmâ dans le système du Bouddha tel que Hiouen-thsang nous le révèle. Il est placé à la *droite* du Bouddha, dans la suprême ascension du Bouddha aux cieux, comme Indra est placé à sa *gauche*, chacun d'eux remplissant des services de courtisan et des fonctions de chambellan auprès de la personne du Bouddha. Brahmâ lui érige une pyramide ou un Stoûpa à droite, et Indra une pyramide ou un Stoûpa à gauche, pour renfermer les reliques mortelles du Bouddha. Il tient constamment une place centrale entre ses deux serviteurs, soit dans sa sépulture, soit dans son ascension. Il monte entre le Brahmaloka à droite et le Indraloka à gauche, avant d'entrer dans son *nirvâṇam*, avant de s'éclipser.

Ceci nous fait comprendre toute la politique du bouddhisme à l'égard de la vieille foi de la caste brâhmanique et à l'égard de la vieille foi de la caste des Kchatriyas. Il n'avait pas intérêt à les mépriser ni à les avilir. Il voulait les honorer et les respecter, mais il voulait les tenir dans une position subalterne. Il voulait se créer par là des prosélytes en foule dans les rangs des Brâhmanes aussi bien que dans ceux des Kchatriyas.

XVI.

De l'Indra tel qu'il figure dans le bouddhisme du temps de Hiouen-thsang.

La conduite toute spéciale du bouddhisme, tel que Hiouen-thsang nous le révèle, est bien plus curieuse encore dans ses rapports avec le dieu Indra, comme père des Kchatriyas, qu'en ses rapports avec le dieu Brahmâ, comme père des

Brâhmanes, car les Brâhmanes étaient les ennemis du bouddhisme en bloc et les Kchatriyas furent au nombre de ses plus anciens partisans. Aussi, voici ce qui arrive. Le Bouddha s'attribue sur plusieurs points les actes de l'Indra, qu'il transforme ou absorbe ainsi en sa personne. Il le pouvait d'autant plus aisément, qu'Indra était un dieu guerrier et non pas l'ouvrier des mondes. Il existe des hymnes du Véda, il est vrai, mais ils sont en très-petit nombre, où il usurpe sur le Tvaschtar et sur Varouṇa; ce n'est là toutefois qu'une première tentative, et elle ne tire pas à conséquence. Les Kchatriyas l'adorent comme dieu des dieux, comme roi des cieux, le prototype du roi des rois, d'un empereur ârya terrestre. Il n'est pas plus le créateur du monde à leurs yeux que ne le fut le Zeus olympien pour les Hellènes, le Jupiter Capitolinus pour les Latins, le Wodan guerrier pour les Germains. Ces dieux de l'ère héroïque effacent un dieu antérieur et le plongent complétement dans l'ombre; c'est ce dieu-là qui est le véritable ouvrier des mondes.

L'Indra que le Bouddha absorbe est le *Shyenah;* c'est l'*Indra-faucon;* qui dérobe l'ambroisie au Gandharva, ou à Tvaschtar. Associé à Agnis, il se nourrit de la victime et devient son propre pontife en mangeant la victime. Agnis figure en ceci comme *Kapotah,* comme *pigeon* ou comme la victime. Or le Bouddha abolit tout holocauste et le remplace par la *Charité;* il s'offre pour le Kapotah et devient la victime à sa place. Alors Agnis et Indra lui rendent hommage et s'effacent devant lui; l'holocauste des vieux temps est aboli en faveur de la charité de l'époque nouvelle.

L'autre Indra, celui qui n'est pas absorbé par le Bouddha, est l'empereur des cieux, le serviteur respectueux du Bouddha. Le Bouddha ne pouvait pas s'attribuer le caractère de cet empereur, comme il avait pu s'attribuer celui du faucon et du pigeon, ou celui du sacrificateur et de la victime.

XVII.

Du Shiva de l'époque de Hiouen-thsang.

Dieux populaires, dieux shoûdras, dieux aussi d'un certain nombre de familles kchatriyas et brâhmaniques, les dieux Roudra et Shiva étaient très-puissants à l'époque de la naissance du bouddhisme. Ils dominaient à Benarès ou à Kashi la grande université des Brâhmanes, où Shiva avait élu son domicile, et ils régnaient encore dans plusieurs portions de l'Inde himâlayenne, ainsi que dans les contrées de l'Occident. Les Râdchapoutras adoraient le *Mayoûra,* le fils du dieu, le paon guerrier, l'oiseau de la Héré de Samos, qui y figure comme une vraie Pârvati. Le dieu guerrier, l'Arès de l'Inde, reçoit ailleurs le coq ou le *koukkouṭah* pour symbole. C'est absolument la même idée.

Partout où cela se peut, et par acte de conciliation, le Bouddha cherche à se maintenir en rapport d'amitié avec le Shiva et avec son fils le Mayoûra, et il n'est hostile que là où les Brâhmanes exploitent la secte shivaïte contre le bouddhisme en particulier.

Nous arrivons à cette foule de *Larves* et de *Lémures* qui se rencontrent dans le cortége du Shiva, comme Roudra et comme Kapâlabhrît, porteur d'un crâne. Le bouddhisme s'accommode parfaitement de ces *Bhoûtas* et de ces *Pishâtchas,* de ces fils de la nuit et de l'abîme, qui sont radicalement étrangers au culte des Pitarah ou des Mânes, culte complétement opposé à l'idée de l'émancipation bouddhiste, puisque c'était le culte des aïeux du peuple de l'ère védique, que les Brâhmanes prétendaient exclusivement continuer dans leurs familles. Partout où ils se rencontrent, dans le Vindhya et dans l'Himâlaya, au Décan, au Népal, au Tibet, ces Larves, ces Lémures sont les dieux des peuplades foulées. Ce sont les Génies de leurs ancêtres, ce sont les déshérités de leurs cieux. Le bouddhisme s'accommode, en général, de toutes les superstitions populaires.

C'est là évidemment un grand trait de ressemblance avec Épicure, qui croit aux spectres et aux fantômes, à toutes les visions de l'esprit, mais qui ne croit pas aux dieux et qui adore des hommes, c'est-à-dire des sages qui sont les ancêtres des épicuriens, et notamment Épicure et Démocrite en personne, l'antique Leucippe, etc. Non pas que les Bouddhistes, que les épicuriens, etc. y voient des *Immortels;* mais ils les considèrent comme des images, des réminiscences, des ombres, des apparitions, des idées, les évoquant dans la pensée seule et ne leur appliquant d'existence réelle que dans les fantaisies de l'esprit humain. C'est dans ce sens que les Bauddhas adoptent toutes les superstitions populaires comme les épicuriens, qu'ils croient à tous les contes de vieille femme. Il est vrai qu'ils leur enlèvent en même temps leur substance.

XVIII.

De plusieurs travaux à entreprendre pour utiliser le voyage de Hiouen-thsang dans le sens des études sur l'antiquité indienne.

Je viens de déblayer le terrain sur plusieurs points de l'antiquité indienne qui se rattachent à l'état du bouddhisme tel que Hiouen-thsang nous l'expose. Je compte entreprendre une suite de travaux indépendants sur ce sujet important, qui aboutiront au bouddhisme de Hiouen-thsang, comme ils y prendront leur point de départ. C'est le meilleur moyen de faire valoir le livre de M. Stanislas Julien que de l'accepter, en quelque sorte, comme le pied métrique pour prendre la mesure de quelques recherches historiques sur ce même pied; je ne les crois pas sans importance pour la juste appréciation du bouddhisme.

Je m'occuperai ainsi graduellement des antécédents des dieux Indra et Brahmâ, de ceux de Roudra, comme de toutes les formes du shivaïsme, et je terminerai mes recherches par un travail spécial sur le commerce des caravanes de la Sérique, ainsi que sur le mouvement commercial de la vieille

Inde. On y discutera des formes de culte intéressantes pour l'histoire des mœurs de l'antiquité, et la question des fondations de temples qui se lient aux rapports du commerce.

C'est dans ce sens que je vais tracer une esquisse préalable des groupes de faits que j'aurai successivement à examiner.

XIX.

De l'Indra des Bauddhas comme d'un sujet d'études dans ses rapports avec le Bouddhisme.

Indra se présente d'abord, comme nous l'avons dit, sous la figure védique du *Shyena* ou du faucon, comme Agnis son associé, sous la figure non moins védique du *Kapota* ou du pigeon. Le Shyena est le type du sacrificateur et le Kapota est celui de la victime. Ils se présentent devant le roi *Shibi*, qui joue un rôle dans le Véda comme roi sacrificateur, et ils le mettent à l'épreuve. Shibi veut sauver le pigeon de la poursuite du faucon; mais le faucon est destiné à s'alimenter de la chair du pigeon, et en lui enlevant sa proie, le roi lui fait un tort irréparable. Tel est le conte imaginé par les auteurs de la fable indienne, qui se trouve contenue dans le Mahâbhâratam sous plusieurs formes. Shibi rachète l'animal en s'offrant lui-même en holocauste au dieu, qui se révèle alors comme tentateur, aussi bien qu'Agnis, son collègue. Il refuse naturellement cette offre. Le Bouddha s'attribue le rôle du roi dans le récit de Hiouen-thsang, de même qu'il s'attribue, en fait, le double rôle du faucon et du pigeon. Nous savons déjà dans quelle intention religieuse et sociale.

Rien de plus curieux que de suivre les transformations de la mythologie védique dans le cours des âges. A l'époque la plus reculée, le faucon et le pigeon étaient deux types, deux figures et probablement deux *hiéroglyphes*, passés dans les Mantras ou les hymnes des Âryas. Employés originellement dans le langage des Céphènes, communiqués aux Bhri-

gous par les Gandharvas, leurs maîtres, ils étaient descendus de ces fils et de ces disciples de Tvaschtar aux fils et aux disciples d'un Vrĭhaspati ou d'un Brahmaṇaspati.

Vint ensuite un temps où ces types et ces figures n'existaient plus sous leur forme védique, où ils n'avaient plus cours que dans la tradition des Brâhmanes. Le faucon et le pigeon devinrent alors le sujet d'une légende qui se rapporte, du reste, à un roi de l'époque védique. (*Mahâbh.* vol. I, *Vana-parva*, lib. III; *Tîrtha-yâtrâ-parvaṇi Shyena-kapotîye*, adhy. 130, 131, p. 586, 587. — *Mahâbh.* vol. IV; *Anushâsana-parva*, lib. XIII; *Shyena-kapot.-âkhyâne*, adhy. 32, p. 72, 73.)

Cette légende revêt une autre forme. Le roi est remplacé par le *Loubdhakah* ou le chasseur des bois (le *Labdakos*, l'homme du *désir*). D'abord il s'agissait de la tentation d'un roi, il s'agissait d'éprouver sa piété envers les dieux, la grandeur de son dévouement royal et pontifical. Ensuite il s'agit d'un chasseur qui appartient à la caste la plus méprisée des habitants des bois, et il s'agit de sa conversion, comment il renonce à son métier sauvage en pénétrant dans les flammes du sacrifice. (*Mahâbh.* vol. III; *Shânti-parva*, lib. XII; *Kapota-Lubdhaka-Samvâde*, adhy. 143-149, p. 558, 562.)

Enfin le Bouddha s'empare d'un sujet familier et l'interprète dans le sens de sa doctrine, revêtant, comme nous l'avons vu, le caractère du pontife et de la victime. Que de siècles, que de révolutions d'hommes écoulés entre la première et la dernière de ces rédactions!

Si je voulais plaisanter, je retrouverais une dernière métamorphose de la fable jusque dans celle des deux pigeons qui s'aimaient d'un amour si tendre chez le bon Lafontaine; car c'est exactement l'élégie amoureuse du pigeon et de la colombe, telle qu'on la lit dans ce chapitre du Mahâbhâratam où le Loubdhaka remplace le faucon, et où le pigeon va se dévouer pour sa femelle.

Le *lieu* de la légende est ensuite à considérer. Hiouen-thsang (p. 137) le place dans l'*Oudyâna* ou dans le royaume du *Jardin*, qui fait partie de l'Afghanistan oriental. Le Foe-

kue-ki (chap. IX, p. 64, 65) lui assigne à peu près la même localité dans le voisinage des Gândhârâh; c'est la Suastène des géographes de l'ère macédonienne.

Ce pays porte encore un autre nom, celui d'*Oushî-nara*, car il est habité par les *Oushi-narâh* ou par les *hommes du désir*. Shibi, leur roi, est connu sous le nom patronymique d'*Aushînarah*. *Oushanas*, ou *celui qui désire*, est un nom du pontife des Bhrigous, qui joue un des plus grands rôles dans les hymnes du Véda. Cet Oushanas correspond, littéralement de nom et mythiquement de fait, à un dieu germanique du nom de *Wunsch*, identique à un dieu scandinave du nom d'*Osk* ou *Oskr* (*Oscar*); dieu érotique, dieu du désir, sur lequel Grimm s'est savamment expliqué dans son Histoire de la mythologie allemande.

Les *Oushî-narâh* ou les hommes du désir forment le cortége de ce dieu et les *Oushî-narâni* ou les femmes du désir sont les compagnes d'une *Oushik*, qui est évidemment leur déesse. Ces dernières se reproduisent dans les Wunschweiber de la mythologie germanique et dans les *Oskmeyar* de la mythologie scandinave, sur lesquelles il est également utile de consulter l'ouvrage de Grimm.

Le peuple auquel appartiennent ce dieu érotique et cette déesse qui s'en rapproche par le nom et par l'esprit, ce peuple est de la race des Bhrigous. Les *Siboi* des géographes de l'ère macédonienne sont les sujets du roi Shibi, comme il est anciennement écrit dans le style du Véda, tandis qu'il s'appelle Shivi dans le Mahâbhâratam; chez Hiouen-thsang il est connu sous le nom de Shivika. Ce peuple s'est avancé dans le Madhyadesha, comme d'autres tribus de la vieille Ârya brâhmanique des régions de l'Occident. (Voyez Lassen, *Ind. Alt.* vol. I, p. 559, note 1; p. 589, 590; vol. II, p. 168.)

XX.

Suite.

L'*Indra-serpent* dont parle Hiouen-thsang nous est tout à

fait inconnu. Nous connaissons bien un usurpateur du rang d'Indra, le roi védique Nahouscha, qui n'est, au fond, que l'*homme* même, car l'homme revêt plusieurs noms dans le Véda, en joignant à ces noms le suffixe *sha*. Ainsi, nous avons Manou et Manou-sha, ou l'homme qui pense; Pourou et Pourou-sha, ou l'homme qui se multiplie; Nahou et Nahou-sha, ou l'homme vêtu d'un habit *cousu* (de *ṇah*, coudre, lier), ou également vêtu d'une cuirasse (*naddha*), l'homme captif d'un vêtement, lui qui allait originairement *nu*.

Dans les rangs opposés aux Âryas il y a (comme nous le verrons bientôt) l'homme brun, le Kapi ou le Kapisha, qui correspond à un Cercops ou à un Cécrops, ou à un Cyclops. De toutes ces figures de l'homme, il n'y en a qu'une seule qui veut se faire dieu, qui se fait proclamer roi du Ciel et de la Terre, selon la légende épique, qui détrône l'autre Indra et se fait nommer Indra à sa place, qui se fait porter sur les épaules des autres hommes et qui tombe enfin maudite sur la terre, sous la figure du serpent.

Il n'y a pas d'autre Indra qui me soit encore apparu sous la figure du serpent dans tout ce que j'ai rencontré dans les légendes épiques. Dans le Véda, c'est Indra qui combat le serpent sur tout et avant tout.

Cependant les légendes indiennes distinguent entre les bons serpents (qui rappellent la figure des Séraphins), et les mauvais serpents, les ennemis des hommes (le Nahasch de l'Écriture). Il se peut qu'Indra ait été quelque part, mais cela doit être alors dans une fable très-subalterne, un de ces serpents-là. Quoi qu'il en soit de la bête, l'Indra-serpent de Hiouen-thsang est le pendant du Bouddha qui s'offre en aliment pour sauver la vie d'un autre sous la figure du roi Shivi. C'est ainsi, si nous devons croire ce que Hiouen-thsang nous rapporte de lui, qu'Indra se fait *serpent de terre* et *serpent d'eau*, et cela pour sauver les peuples de l'Oudyâna et du Gândhârâh précédemment cités. Offrant son corps de serpent en aliment, il les arrache à la *famine* qui les accablait, à la *peste* qui les dévorait, et à la *mort* qui les enlevait. Ici

nous tenons la clef de cette fable, et nous pouvons pénétrer le mystère qui nous en voilait le sens intime.

Dans le Véda, Indra combat le serpent, le Ahi, qui est la cause de la *sécheresse* et, par suite, de la *famine*, de la *maladie*, de la *mort*. Ce serpent embrase l'atmosphère de ses feux, enveloppant la cime des montagnes et empêchant le nuage de crever, d'abreuver les troupeaux et de féconder les champs des Âryas. Il est en même temps le type d'une royauté et d'un sacerdoce des Céphènes, adorateurs de dieux-serpents, *Kâdraveyas* ou serpents eux-mêmes. Ce sont les Shoûdras, les *Kadrosiens* ou les Gédrosiens. Il protége ses propres sujets sur le territoire de l'*Ahi-thschatram*, c'est-à-dire sous le *parasol du dragon*, à l'*ombre* de sa puissance tutélaire, qui les garantit de la morsure du serpent dans les rages de la canicule. Mais il n'est pas si bien intentionné pour les Âryas, pour les ennemis de son peuple, qu'il mord et qu'il pique à plaisir.

En frappant ce serpent, en le précipitant des cieux, Indra ouvre de nouveau la source de l'abondance pour les Âryas. Le serpent mort tombe sur la terre d'abord, et roule ensuite dans les flots de l'Indus avec le cadavre de la déesse qui l'a mis au monde. La mère et le fils, *quittant* les régions célestes et terrestres, *nettoient* ainsi le ciel et la terre, *enlèvent* les péchés des dieux et des hommes, et les entraînent tous par les embouchures de l'Indus au sein de l'Océan. Or s'il y a un Indra-serpent quelque part dans la légende indienne, il est évident qu'il repose sur une identification légendaire du meurtrier et de la victime, du *dieu vengeur* qui frappe le serpent de terre, qui le lance du ciel sur la terre, et du *dieu purificateur* qui roule le serpent de l'eau, qui entraîne ses débris du côté de l'Océan. C'est ainsi que le serpent devient aussi *utile*, ausssi *secourable* à l'Ârya par sa mort, qu'il lui avait été *funeste* durant sa vie.

Tel doit être le sens de cet Indra double serpent, l'un de terre et l'autre d'eau, de cet Indra qui nourrit volontairement les peuples affamés de l'Oudyâna et du Gândhârâh de sa

chair de serpent, et qui les arrache ainsi aux horreurs de la famine, de la pestilence, de la mort.

Ce miracle s'opère dans un *tîrtha* ou un lieu sacré de pèlerinage, qui en revêt le titre de *Sarp-auschadhi*, de *serpent-médecine* ou de *serpent-remède*. Qui ne songerait aussitôt à Asklépios, le dieu de la médecine, dont le bâton sauveur est entouré d'un serpent, qui a pour emblème le serpent, sauveur de la maladie et de la mort?

Or voici les rapports qui se rencontrent dans la conception d'un dieu Asklépios et d'un dieu Indra, quoiqu'ils n'aient rien de commun dans l'apparence. C'est qu'Asklépios est le fils d'Apollon, c'est qu'Apollon tue la mère et le fils comme Indra tue la mère et le fils, c'est qu'Apollon frappe la Pythô et le Pythôn, le serpent et la femelle du serpent. Le mot *Poûtah* correspond en sanscrit aux mots grecs *Pythô* et *Pythôn*. Ce mot offre un double sens. Il indique l'infection *putride*, la *puanteur*, qui en est la suite; il exprime le *péché*, dont le serpent est la figure au physique comme au moral. Il désigne également la *purification* et ce qui en est la suite, la *pureté*, comme si l'on disait l'*odeur de sainteté*, par contraste de l'autre odeur, la purification se prenant comme la pureté, et dans le sens physique et dans le sens moral; car le corps pur ou purifié est l'emblème de l'âme pure ou purifiée dans la liturgie sacrée de toutes les races âryas, comme de toutes les races indo-européennes.

Du reste, la racine *poû* se retrouve indistinctement dans les langues de tous ces peuples, et cela également dans le double sens que nous venons d'indiquer. Elle y forme des mots dont les uns doivent s'entendre dans le sens de la pureté, et les autres dans celui de l'impureté.

Asklépios, le dieu qui a le serpent sauveur pour symbole, le dieu qui est le fils du tueur du serpent de l'impureté, est donc, en quelque sorte, le serpent lui-même, à la façon d'Indra, tel que nous venons de l'expliquer. Indra est *Poûta-Kratou*, parce qu'il a rendu l'holocauste *pur*, en le dégageant des étreintes du serpent, et Apollon est *Pythios* à

l'autel de la Pythie, qui s'élève sur le fondement de la résidence de la *Pythô* ou de la mère du dragon que le dieu a mis à mort. Voilà comment Indra et Apollon peuvent être considérés, *indirectement* il est vrai, comme des dieux médecins, Indra à *Sarp-auschadhi*, comme Apollon au temple de Delphes.

Le lieu où Indra réside comme serpent d'eau s'appelle *Soûma* dans le récit de Hiouen-thsang; or, *Soûma* est, en sanscrit, une désignation de la *mer lactée*, en style védique de la *nuée* bienfaisante qui, en crevant, en foudroyant le serpent, imbibe la terre de torrents de lait et de miel, cette eau étant à la fois douce, fécondante et *guérissante*.

Le récit de Hiouen-thsang, qui se trouve aux pages 137 et 138, est également corroboré par le Foe-kue-ki, comme dans la légende du roi Shivi, qui, ainsi que nous l'avons dit, se présente dans les mêmes lieux.

XXI.

Suite.

Rien de plus curieux que le rapport du Bouddha et des dieux serpents ou des *Nâgas*. Les Nâgas expriment la mythologie populaire de la race brune ou de la race céphène qui en porte le nom. Ils sont les dieux des *laboureurs*, qui se regardent comme autochthones. De ce point de vue, ils rappellent les cultes latins et les cultes pélasgiques de la vieille Italie et de la vieille Grèce, domaines d'un peuple de cultivateurs de souche ârya ou indo-européenne, d'un peuple instruit, comme le furent les laboureurs âryas de la vieille Inde et de la vieille Bactriane, par une race brune qui a eu les prémices de la culture et de la civilisation d'une portion de l'Asie centrale dans les vieux âges du monde.

Il y eut un temps où les *maîtres*, qui étaient de la race des Nâgas, ont dû opprimer leurs *disciples*, qui étaient de la race des Bhrĭgous, où ils ont dû faire peser sur eux un rude esclavage. Il y eut aussi un temps où les Bhrĭgous secouèrent

leurs chaînes, les brisant sur la tête des Nâgas. C'était aux jours du Trita, comme l'appelle le Véda, et du Traetôna, comme dit le Zendavesta, du Trita qui est devenu le Feridoûn de l'épopée persane.

Il y eut une troisième époque, celle de la conquête d'une nouvelle souche des Âryas, de la souche guerrière et héroïque qui usurpa sur les Bhrĭgous, qui effaça la splendeur de leur Trita, parce que les Bhrĭgous avaient adopté des portions de la foi des Gandharvas, des fils de Tvaschtar, et que le Tvaschtar était l'auteur du dragon. Les Bhrĭgous avaient reconnu la divinité de Tvaschtar sans la subordonnér à Varouṇa, leur propre dieu. Il est vrai qu'ils ont attribué à Varouṇa la création du monde, mais dans un tout autre esprit que celui qui se manifeste dans le dieu Tvaschtar comme auteur du monde. Le symbole de l'alliance entre Tvaschtar et les Bhrĭgous se rencontre dans l'union de la fille du Tvaschtar et du pontife Vivasvat, et dans la naissance de Vaivasvata (Manou ou Yama), le père des Manovides ou des Vaivasvatides, qui furent le produit de cette union.

Je ne fais ici qu'effleurer ce sujet, en me proposant de le traiter ailleurs et à fond. C'est à MM. Roth et Kuhn qu'appartient l'honneur d'avoir pris l'initiative de ces études.

Indra, le dieu de la souche des Âryas conquérants, frappe donc le serpent; mais en frappant le serpent il commet aussi un meurtre *brâhmicide;* car le serpent est le fils du Tvaschtar, et il est un pontife. Le Véda et la poésie épique enseignent ce que les mythes d'Apollon et d'Héraclès enseignent en pareille matière. Il faut toujours *expier le sang versé* par une *servitude momentanée,* ce sang eût-il été celui du *méchant* ou de l'*impie.* Qui n'est pas frappé, à ce sujet, de la malédiction que Dieu fait peser sur les meurtriers de Caïn dans les récits de la Genèse, et sur l'application que Lamech veut en faire par rapport à lui-même? Or Caïn et Lamech sont eux-mêmes des méchants, des meurtriers. En les frappant on empiète sur les droits de Dieu, et quoique la loi du ta-

lion soit une loi du monde antique, il faut encore que celui qui se venge dans sa propre cause soit puni et soit purifié, le tout pour empêcher une extermination à l'infini.

Les Nâgas de la Sérique, du Belour, de l'Afghanistan, du Kashmir, du pays de Taxila, de l'Ahi-thschatram, ou de l'Ahi-kschetra dans le Madhyadesha, etc. sont les débris d'une race de Shoûdras anciennement souveraine et qui ont conservé une partie de leur indépendance en passant sous le sceptre des Âryas mêmes. Ils étaient fort vivaces du temps du Bouddha, comme ils étaient fort vivaces du temps des Macédoniens : c'est ce que l'on peut voir par le témoignage des géographes de l'antiquité classique, qui nous racontent leur culte et leur adoration dans le pays de Taxila, dans le Kashmir, etc. Le Bouddha est avec eux en des termes fort singuliers, et sur lesquels j'aurai l'occasion de m'expliquer dans la suite des travaux indiqués. Il les combat et ils finissent presque généralement par lui rendre hommage. Il est d'ailleurs bon prince à l'égard des Nâgas et de leurs dieux; en général, ce n'est pas contre les sectes populaires que les Bauddhas déchargent leur courroux, même quand elles leur sont hostiles. Toute leur colère tombe sur les Brâhmanes, qui sont leurs ennemis jurés, leurs adversaires par excellence.

XXII.

Suite.

Nous sommes toujours encore sur le terrain de l'antique Suastène et de la région des Gândhârâh; car le Bouddha nous y apparaît une autre fois encore et toujours sous le point de vue du saint qui s'offre en holocauste pour abolir l'holocauste et le remplacer par la pratique de la charité.

Nous voulons parler du *Kchânti Rĭschi*, du récit de Hiouen-thsang (p. 133), c'est-à-dire du saint qui *souffre tout*, qui *endure tout*, qui est un modèle de *résignation* et de *patience*. Il est le *Jin-jo-sien* des Chinois, comme M. Stanislas Julien

nous l'apprend, c'est-à-dire celui qui *supporte la honte*. Pourquoi supporte-t-il ainsi tout affront de la part des hommes? Parce qu'il offre son corps au *Kali râdschâ*, c'est-à-dire au *roi du siècle*, au roi du quatrième âge du monde, au roi de l'âge actuel, qui est l'âge de la perversité. De même que le roi Shivi coupe ses membres pour nourrir le faucon et sauver la colombe, de même que Indra, serpent de terre et serpent d'eau, coupe ses membres pour alimenter le peuple, qui meurt de faim, Bouddha, en revêtant la figure de Kchânti Rĭschi, coupe ses membres et les offre à ce roi affamé, évidemment pour triompher du siècle et pour en changer le caractère.

XXIII.

Suite.

Nous voyons Indra qui figure dans un hymne du Véda comme allié du *Kapi*, du Cercope, du *singe* son vieil ennemi, avec lequel il contracte une alliance. Elle s'établit sous la forme d'une adoption. Or un des noms d'Indra est celui d'Ardjouna, et celui-ci est également son fils. Il doit être un fils d'adoption et le Kapi même, car Ardjouna est *Kapi-dhvadcha*, c'est-à-dire qu'il a le singe pour bannière, pour symbole, pour emblème.

Le Kapi est le dieu de plusieurs régions de l'Inde et de l'Afghanistan, en même temps qu'il est l'autochthone de ces lieux, qu'il est l'homme *brun* par excellence. Il réside dans le *Kapi-tha* qui se trouve dans le voisinage d'*Ahi-Kchetra* (ailleurs et plus anciennement *Ahi-thchatram*), ou dans la région placée sous le parasol, c'est-à-dire sous la tutelle du dragon (p. 237-239). *Kapi-tha* est pour *Kapi-stha* (*Sanskrit Wörterbuch*, vol. II, p. 64, *h. v.*) et identique à *Kapi-schthalâh*, à la région des Kapischthalâh, dont parle Pâṇini (VIII, 3, 91; II, 4, 69) et qu'il cite comme *Bhraschta-Kâpitchalâh* ou *Kâpischthalâh*, c'est-à-dire comme *déchus* de leur rang et de leur autorité, comme *viciés*, *dépravés*, comme ayant perdu leurs *dieux*, le *séjour des cieux*, toute chose que ce

mot *bhraschta* implique. Ils sont connus d'Arrien (*Indic.* IV, 8) sous le nom de *Kambi-stholoi.*

Nous nous trouvons ici en face d'une branche importante de cette grande race des Céphènes ou des Éthiopiens orientaux, qui se rattache évidemment aux Céphènes de la région de Kapisha et de la cité de ce nom que Cyrus détruisit dans la contrée de Kapishayaṅa ou de la Capisène. Elle refleurit plus tard, du temps de Hiouen-thsang, qui est plein de sa gloire; mais elle ne fut plus qu'un souvenir du temps d'Albirouni, comme nous le savons par le docte travail de M. Reinaud sur cette matière.

Il s'agit du Kaboul des modernes, de la cité et du pays des *Kabolitæ* de Ptolémée, de la patrie d'un *Kapi,* d'un *Kapi-lah,* d'un *Kapi-shah* mythique, qui fut un *Kerkops,* un *Képheus,* un primordial Céphène, qui fut de la race de ces Éthiopiens de l'Orient, du premier peuple de culture d'un monde antique, d'un monde anté-ârya, d'un monde anté-sémitique. Ce que les *Kapis,* les hommes bruns, typiquement les *singes* (indigènes du Lamgham et de la Suastène, comme du pays des Gândhârâh) furent pour les Gédrosiens, les Coushites, les Céphènes, les Éthiopiens de l'Orient, c'est-à-dire un peuple des bois, devenu plus tard un peuple laboureur, les *Maroutah* le furent pour les Âryas, les Maroutah, fils de Roudra, le dieu des bois; de là l'assimilation *légendaire* du Kapi et du Marout dans le Râmâyaṇam, quoique le Kapi soit le père des Shoûdras, tandis que le Marout est le père des Âryas.

Il n'y a pas de *singes* dans tout le Tibet, ni dans le petit Tibet ou le Baltistan, ni dans le moyen Tibet ou le Lahdak, ni dans le grand Tibet ou le pays de Lassa, pas davantage dans la région des Sifans et aux extrémités de la mer du Kokonor, contrées où s'étendit la race tibétaine dès la nuit la plus reculée des âges. Or tous ces peuples se disent descendre, et cela sans exception, depuis le Balti jusqu'au Sifan, se disent descendre d'un dieu ou d'un demi-dieu qui eut la figure d'un Cercops, d'un singe; preuve, selon moi

faillible de la grande influence que le Kapi mythique, que le Kapi originel du Kapisha exerça, dans la nuit des âges, sur ces barbares, qu'il exploita en les pliant sous sa domination; mais sur lesquels il exerça une influence civilisatrice telle que pouvaient la recevoir ces fils perdus d'un père céleste.

Les rapports du Bouddha et du singe se dessinent ainsi sur un vaste territoire, et demandent une étude spéciale sur le singe typique et hiéroglyphique, auquel nous espérons avoir le loisir de consacrer un mémoire.

XXIV.

Suite.

Nous arrivons à l'Indra, secourable au Bouddha sous la figure d'un *gros rat blanc*, type sous lequel Hiouen-thsang nous le révèle dans une très-curieuse légende.

Ce rat nous est inconnu dans les légendes d'Indra, quoiqu'il soit très-connu dans les légendes de Skanda ou Soubrahmaṇya, qui est le Arès des Brâhmanes et que ceux-ci opposent, comme nous l'avons vu, à l'Indra des Kchatriyas, à leur dieu de la guerre dans le grand conflit des Kchatriyas et des Brâhmanes. Voyons cependant si nous ne trouverions pas le fil qui rattache le véritable Indra à ce rat sauveur. Toutefois, j'avertis d'avance que ce fil est d'une ténuité extrême, et qu'il faut, pour le découvrir, s'enfoncer dans la recherche mythique des effets et des causes.

Le rat s'appelle *Âkhou* comme animal *mineur* et *fossoyeur*, c'est-à-dire dans ses rapports avec un *monde souterrain*. Indra est invoqué comme *Âkhaṇḍala* dans le Véda (*Sâma, outtara prap.* I, ardha 2, § 5, shl. 2; *Rĭg.* VIII, 17, 12; *Nirukta*, III, 10, éd. Roth.) « On t'invoque, oh Âkhaṇḍala! » *Âkhaṇḍala prahûyase*, est-il dit dans les passages cités. Indra fait sauter la *nuée* comme il fait sauter la *montagne*, et toujours dans le but de faire jaillir l'eau, soit de la nuée, soit de dessous terre.

Il existe une importante légende sur un roi *Koushika*, c'est-à-dire sur un roi mythique qui appartient à l'ethnos de ce nom et qui devient un Vasou, lorsque Indra se fait son allié, qu'il lui prête son char, d'où il tire le surnom d'*Oupa-ritchari*, du roi qui se promène dans les airs.. Il est le sujet de quelques légendes très-importantes du Mahâbhâratam, citées par Lassen dans son grand ouvrage.

Ce roi est un roi fossoyeur et canalisateur, et voilà comment il arrive à cet emploi de ses forces.

Il est d'abord précipité des cieux par la malédiction des Rïschis et il tombe au fond d'une caverne, dont il sort comme un vrai *Âkhaṇḍala* par le concours d'Indra son protecteur, perçant le mont pour opérer la canalisation d'une partie du Doab de la Yamounâ. Le vrai fond de cette légende ne m'occupe pas ici, je ne fais que prendre note d'une de ses circonstances.

Il y a en tout ceci, en dehors de ce qui concerne la canalisation et, par suite, la culture du sol, un antique rapport du dieu rat et du monde chthonien des *laboureurs* de l'antiquité céphène et, par contre-coup, d'une partie *de la plus vieille race* des laboureurs âryas et indo-européens; nous allons en dire quelques mots.

Or il faut savoir, pour l'entente de cet ensemble de choses, que les Bhrïgous morts remontent aux cieux dans le monde des pères ou des ancêtres de leur race, dans le monde d'un Yama céleste, qui reçoit dans sa demeure les descendants des Vaivasvatides. Roth en a suffisamment et très-brillamment traité. D'autres Âryas, une portion des *laboureurs* nommément, ont leur paradis *sous terre*, comme les *Nâgas*, dans la région d'un Ploutos ou d'un Ploutôn, dans la demeure des richesses souterraines. Ainsi dans les religions des Pélasges et des Latins, ainsi dans le culte d'Éleusis. C'est la demeure d'un Yama comme roi des morts dans un monde chthonien ou souterrain, par contraste d'un Yama comme roi des pères dans un monde céleste. La tradition bactro-persane traite ce Yimâ du monde chthonien (car elle donne

le nom de Yimâ au Yama des Brâhmanes), elle le traite, dis-je, de *déchu*, par opposition avec le *Khsaētha* ou le Yimâ *lumineux*. C'est le roi de l'*ombre*, comme l'autre est le roi de la *lumière*. Il est pour ainsi dire un Adam qui est devenu, comme laboureur, le sujet de la mort, comme l'Adam qui cultivait le jardin avait été le roi de la vie terrestre.

Nous voyons le rat jouer un rôle très-actif dans le culte des Mânes ou des Lares chez les Pélasges de la Grèce et de l'Asie Mineure, ainsi que chez les laboureurs de la plus ancienne Italie latine. L'Âdikaṇḍa du Mahâbhâratam, ce livre curieux qui renferme toutes les légendes du culte des Nâgas de la vieille Inde, contient aussi, dans la portion dont M. Pavie a donné une excellente traduction, l'histoire de deux époux du nom de *Dcharat-kârou*, c'est-à-dire l'histoire du *vieux* et de la *vieille*, du *Graikos* et de la *Graix* (*Graia*), car c'est le même mot. Le Dscharatkârou était le *nomade* par excellence, ou le *Yâyâ-varâh*, le meilleur des nomades. Il ne pouvait s'arrêter nulle part, il ne pouvait fonder nulle part une maison ni un établissement.

Errant ainsi à travers le monde, il arriva un jour dans la *demeure du Couchant*. Il y entra dans une *caverne*, où il vit les *Yâyâ-varâh*, les nomades ses ancêtres, ayant tous la tête en bas, descendant du ciel, prêts à tomber dans l'abîme, et empêchés d'y tomber par une corde fragile dont un gros rat, habitant de la caverne, rongeait le bout. Ses ancêtres l'instruisirent du sujet de leur effroi. Ils allaient descendre du ciel de leurs aïeux, ils allaient se précipiter dans l'Hadès, parce que leur descendant courait le monde, ne voulant *se fixer* dans aucun lieu, ne voulant pas se marier, ne voulant pas fonder de famille; une fois marié et établi, il offrirait des holocaustes, il sacrifierait aux mânes de ses aïeux et il les rétablirait ainsi dans leur céleste demeure.

Dscharatkârou épouse la femme de son nom, qui appartenait à la race des Nâgas ou des serpents. Il devint donc laboureur et cessa d'être nomade. Ils eurent pour fils *Âstîkah*, le pontife des serpents, de la race chthonienne, et qui les

sauva de la destruction. Nous sommes ici en face de la légende patronymique du pays des *Graikoi* et des *Illyriens.* Le vieux Kadmos et la vieille Harmonia (le Graikos et la Graix) quittent les régions de l'Orient et arrivent dans les contrées du Couchant. Ils se transforment en serpents, en habitants des régions chthoniennes, après avoir engendré un fils, Illyrios, qui rachète le peuple illyrien des serpents, les *Enchéléens,* qui les sauve de la destruction dont les menaçaient leurs ennemis, et qui gouverne ainsi leur empire. (*Apollodor.* lib. III, cap. v, § 4.)

Le rat est donc un animal chthonien, une hiéroglyphe de la même nature que le serpent. Voici comment il figure dans la légende du Bouddha racontée par Hiouen-thsang, et la circonstance dans laquelle Indra revêtit cette figure.

Le Bouddha était au début de sa carrière, il lui importait donc de ne pas souiller sa robe virginale. Or c'est ce que prétendait faire une méchante femme, une Brâhmaṇâ, disciple fanatique des Brâhmanes, ennemis du Bouddha. Elle ne rougissait pas d'avouer sa honte, et pour confondre le Bouddha, elle se disait enceinte de ses œuvres. S'étant placé une *écuelle* sur le ventre, elle se présenta devant l'assemblée de ses auditeurs pour ébranler leur foi. Des doutes s'élevant ainsi partout autour de la personne du Bouddha, Indra vint à son secours et prit la figure du rat; il coupa de ses dents le cordon qui retenait l'écuelle. La terre trembla, s'entr'ouvrit, et la femme coupable fut précipitée dans l'*Avîtschi,* le plus bas des enfers, où tout mouvement s'arrête, où il n'y a plus de *vagues,* où il n'y a plus d'onde de l'existence qui rebondisse et donne signe de vie. (P. 303.)

Indra, sous la figure du rat, est au véritable Indra ce qu'Apollon *Smintheus,* ou Apollon sous la figure du rat, est au véritable Apollon. Le vrai Apollon n'est pas plus un *Smintheus* que le vrai Indra n'est un *Âkhou;* on ne les a rattachés qu'indirectement et sous de certains rapports au symbole d'un dieu qui appartient au monde inférieur, qui *ronge le fil de la vie,* parce que l'archer Apollon frappe et blesse ses en-

nemis comme l'archer Indra, et qu'il les précipite du faîte de leur grandeur. On le voit, ils se rapportent au type du rat comme ils se rapportent au type du serpent. C'est ainsi que nous avons appris à connaître les deux divinités dont il s'agit dans leur rapport avec un Asklépios, ou un serpent médecin, un serpent sauveur qui guérit de la morsure du serpent destructeur.

Le dieu rat *réel* est le dieu des Shoûdras, en leur qualité d'un peuple de mineurs de la montagne et d'agriculteurs des vallées et de la plaine. Nous le rencontrons dans la Sérique des anciens, au pays de Khoten et dans les déserts qui se trouvent dans le voisinage de l'oasis de Khoten. C'est ainsi qu'on lit une légende sur les rats secourables, qui rongent durant la nuit les armes et les cuirasses de l'armée ennemie et sauvent le peuple laboureur qui les adore, légende rapportée au long dans l'Histoire de la ville de Khoten, publiée par M. Abel-Rémusat (p. 47-50). C'est ce qui se lit littéralement encore chez Hérodote (liv. II, ch. CXLI), à propos du roi pontife Sethon, qui est l'adorateur de Phtha. Ce dieu, qui a pour symbole le rat, est le vrai sauveur de Sethon et du menu peuple des ouvriers et des laboureurs, préservés de la fureur du roi d'Assyrie par le rat qui ronge les cuirs et les cordes des armures et des arcs de l'armée ennemie. Pareille chose est dite du dieu Smintheus, dans l'Asie Mineure, lorsque Teukros y débarqua avec son armée. (Strabon, XIII, ch. 1; Serv. *Comment. ad Æn.* lib. I, v. 38; lib. III, v. 104, etc.) Je crois le type du rat amené de la Sérique et des régions de l'Asie centrale; c'est le pays de leur rassemblement, le pays d'où ils émigrent par troupes en parcourant des espaces immenses. Ils causent de grands dommages, sont redoutés et pour cela invoqués par les laboureurs comme agents des divinités chthoniennes, afin d'écarter leur courroux. C'est évidemment un des plus vieux types, que je compte examiner plus à fond dans la suite de mes recherches.

Le Bouddha venait d'échapper ainsi au plus grand des

dangers par le secours du rat. Il allait se rendre à Shravasti pour y prêcher, pour la première fois, dans le jardin *Anâtha-piṇḍikah*, quand les Brâhmanes lui tendirent des embûches pour détruire sa réputation naissante.

XXV.

Suite.

Indra figure, dans le Véda, comme oiseau Kapindchala, et c'est encore là un vieux type que la légende bouddhiste a accaparé à sa manière.

Les *Brâhmaṇas*, qui font partie du Véda, traitent au long, et à plusieurs reprises, l'histoire du meurtre commis par Indra sur le fils du Tvaschtar, sur le Ahi dahaka, sous la figure de Vishvaroûpa, du serpent à trois têtes. C'est une légende très-curieuse, très à part, car c'est une forme *toute particulière* donnée au combat d'Indra, du bienfaiteur des Âryas en sa qualité de destructeur du serpent, qu'il détrôna de son empire des trois mondes. On se demande aussitôt : d'où vient-il que le dieu hostile à tous les Âryas sans exception, que ce dieu combattu par Trita ou Traitana (Thraëtòna ou Feridoun) du temps des Bhrĭgous, combattu par Indra du temps des Angiras, soit revêtu tout à coup dans le Véda même, du moins en quelques hymnes, d'un caractère particulièrement sacré ou sacerdotal ?

Nous avons observé déjà que le Tvaschtar, le père du serpent, est aussi le dieu qui a instruit les Bhrĭgous ; nous avons dit de plus qu'il y avait des Âryas laboureurs et autres, qui avaient embrassé le culte des divinités chthoniennes, tout en les modifiant, tout en les accommodant au génie de leur race ; nous avons ajouté que Indra, le dieu des Angiras, combattait ces Âryas en combattant en même temps le serpent. De là le brâhmicide attribué à Indra ; de là la nécessité pour lui de se purifier du meurtre, son servage temporaire, sa dégradation momentanée. L'épopée en prend acte pour lui

substituer un nouvel Indra, ce Nahouschah dont nous avons précédemment parlé et qui, précipité à son tour des cieux, rampe sur la terre comme serpent, tandis que le vrai Indra, suffisamment purifié, réoccupe à son tour le trône céleste.

Ce n'est pas le moment de poursuivre les traits de cette légende dans le Véda et dans l'épopée indienne, d'en indiquer les phases et les transformations. Nous nous arrêtons sur ce point unique où le *Kapindchala* joue un rôle.

Dans le Véda, Indra asservit le Tvaschtar; Zeus asservit de même Héphestos et le force à forger les fers dont Prométhée est enlacé; Prométhée, qui n'est qu'Héphestos sous une autre forme; Prométhée, déchu comme homme, tandis que Héphestos est déchu comme dieu. C'est ainsi qu'Indra, qui a combattu le Tvaschtar, le force à forger la foudre dont le dragon est frappé. Or ce dragon est le fils du Tvaschtar dans la légende védique comme dans la légende bactrienne, car le fils du Tvaschtar est l'Ahi dahaka (l'Azidahak, le Zohak, l'Astyage ou l'Azdehak) aux trois corps. Dans la légende épique, Indra oblige un Takchaka, un pontife des bois, un charpentier porteur de la hache, un sectateur du Tvaschtar à abattre d'un coup de la hache sacrée les trois têtes du fils de Tvaschtar, déjà frappé par la foudre d'Indra. Trois espèces d'oiseaux sortent de ces trois têtes, trois espèces de perdrix, et de ce nombre sont les Kapindchalâh. Ces oiseaux sont les âmes ailées qui s'élancent immortelles du corps de la victime mortelle.

J'ai montré ailleurs (dans mon travail sur les légendes brâhmaniques qui a paru dans le Journal asiatique de 1856) que les principaux traits de cette légende se rencontrent dans la Grèce et l'Asie Mineure sous diverses formes; que le Takchaka de l'épopée indienne et le Tvaschtar du Véda y paraissent dans les caractères du roi Térée et du charpentier Polytechnos, etc. et que les oiseaux s'y retrouvent également, à part les variantes nombreuses, telles qu'elles sont propres à tous les sujets mythiques sans exception. Je m'y réfère, sauf à revenir au fond du sujet sous une autre forme.

Selon le récit de Hiouen-thsang (p. 335-337), c'est le Bouddha qui revêt le caractère d'Indra-Kapindchala dans la cité de Koushi-nagara. Il y figure comme *Kapindchala-râdschah*, ou comme roi des perdreaux de l'espèce des francolins. Voici à quelle occasion.

Agni, le dieu du feu, dévorait des forêts entières, et menaçait l'univers d'une conflagration générale. Un perdreau de l'espèce des francolins (c'est ici le Bouddha) but l'eau d'un torrent à pleines gorgées et s'y humecta les ailes, pour éteindre le feu avec l'eau renfermée dans son bec et avec les battements de ses ailes. Indra fut charmé de cette œuvre généreuse, quoique impuissante, et joignant ses deux mains en creux, les remplit à tel point qu'il éteignit la flamme. C'est encore ici une morale toute nouvelle tirée d'une légende antique, c'est encore ici la métamorphose d'un mythe dans une fable populaire; car ce que le francolin tente de faire ici, Garouda l'accomplit sous une autre forme et dans un autre esprit, et cela dans une légende que nous lisons dans l'*Âdiparva* du Mahâbhâratam, très-curieuse collection d'une foule d'antiques légendes.

Garouda s'est chargé d'enlever l'ambroisie au ciel d'Indra, comme Indra l'avait enlevée, précédemment, au ciel de Tvaschtar ou du Gandharva. Jadis les *Gandharvâh*, les archers et les fils du Tvaschtar gardaient l'ambroisie et cherchaient à empêcher le Shyenah de s'en emparer; les *Devâh*, les soldats d'Indra, du Devâh des Devâh gardent maintenant l'ambroisie à leur tour, afin d'empêcher le Garouda ou l'aigle de s'en emparer. Pourquoi cette ardeur de l'aigle à dépouiller le faucon? C'est que l'aigle, type de Vischnou, et tombé avec sa mère dans la servitude des serpents, avait obtenu des serpents la promesse de sa délivrance, ainsi que la liberté de sa mère, s'il allait leur procurer l'ambroisie.

Mais Indra est aux aguets; le dieu du feu allume autour de la coupe du nectar un vaste incendie, pour qu'il ne soit pas possible à l'aigle de s'en approcher. Celui-ci dessèche les eaux, en buvant un grand nombre de rivières, et en éteignant

les forces d'Agnis; il pénétre, sous une moindre forme, dans le lieu où l'ambroisie restait sous la garde de deux dragons célestes. Les ayant aveuglés par la poussière qu'il ramasse par le vent de ses ailes, il dérobe la coupe et prend la fuite avec l'ambroisie. Indra le poursuivit de sa foudre, mais ce fut en vain; car s'il parvenait à frapper une des ailes du voleur, il en renaissait une nouvelle qui prenait aussitôt la figure d'un nouveau Garouḍa.

On le voit, c'est absolument le mythe de ces deux colombes qui vont chercher (voler) l'ambroisie aux sources de l'Océan pour l'apporter à Zeus, qui s'en nourrit; mais des deux colombes qui sont en route, l'une périt toujours, parce que son aile est brisée dans le passage des Planctes; une nouvelle colombe est aussitôt créée pour remplacer l'autre.

Sans nous occuper ici de la lutte d'Indra et de Garouḍa, ou de leur accord final, j'insiste sur l'analogie de la légende du Garouḍa et du Kapindchala qui éteignent également un incendie de la même manière et dans le même but; mais le sens mythique est absolument perdu dans le récit de Hiouen-thsang et la fable des Bauddhas; il a été remplacé par un sens tout nouveau. Bouddha se fait petit oiseau pour enseigner la grandeur du faible, qui apporte son contingent en faveur de la cause de l'espèce humaine, du faible, qu'il ne faut pas apprécier à la valeur de sa force physique, mais qu'il faut estimer à la grandeur da sa force morale.

La légende de Garouḍa se lit, du reste, dans le 32 et le 33 adhyâyah de l'*Âstîka Parva, Sauparṇe*, p. 54, 55.

XXVI.

Suite.

Il existe d'autres rapports encore entre l'Indra et le Bouddha qu'il ne sera possible de bien classer et de bien déterminer que par les progrès de nos connaissances sur l'immense champ de la mythologie indienne. C'est ainsi que nous rencontrons Indra, dans le Magadha (p. 472), sous une forme tout à

fait inattendue, dans le costume d'un *serf*, sous la figure d'un *moissonneur*. Ces prétendus *déguisements* des dieux, expédients des mythographes compilateurs, comme Apollodore, comme les auteurs de Pourâṇas, etc. ne sont rien moins que des déguisements dans leur réalité même. Un dieu qui paraît sous le costume du serf est le dieu qui *expie* le meurtre, tel qu'Apollon dans plus d'une légende, tel qu'Héraclès dans plusieurs autres, et tel qu'Odin, qui se manifeste, comme Indra, dans la qualité d'un *faucheur*. Portant une botte d'herbe sur l'épaule, il la remet au Bouddha, qui l'en avait prié, ce qui revient à dire que le Bouddha s'était chargé, ici encore, de la tâche humble et abaissée qu'Indra avait été obligé d'accepter. Il est très-évident que les Bauddhas n'ont pas connu le sens du mythe; ils n'y ont vu que le fait d'une *humilité* extrême, comme ils ont vu, dans des mythes analogues, des faits de *charité*, ou encore des applications *morales*. C'est que les Bauddhas sont à l'autre extrémité du pôle de l'antiquité mythique, dont ils ignorent absolument l'esprit, radicalement éteint du reste durant l'ère du Bouddha, environ six siècles avant l'ère chrétienne.

Odin est *malfaiteur* ou *Böl-verkr* sous le costume du *faucheur;* et pourquoi est-il malfaiteur? C'est qu'il lui est arrivé ce qui est arrivé à Jason dans *Aia Colchis*, à Kadmos dans le champ de Thèbes. Chacun sait que ces deux héros y avaient semé les dents du dragon, les dents de la discorde, à part les variations des deux mythes. Chacun sait qu'il était sorti de ce blé, issu dans le champ d'Arès, du dieu de la guerre, une moisson de *Spartoi*, de gens *semés* avec les dents du dragon, qui reviennent fréquemment dans les brâhmanas du Véda, où ils paraissent comme les dieux anciens, les Asourâh, les dieux des Bhrĭgous, et comme les dieux nouveaux, les Devâh, les dieux des Angiras, qui se *combattent*, *sparddhanta*, de *sprĭdh*, *spardh*, « combattre. » Ces *Spartoi*-là sont les *Sprĭdhah* ou *Sparddhah* des hymnes du Véda, le vrai prototype des Spartiates. Or ce sont des *Spartoi*, des *faucheurs* de ce genre qu'Odin avait enflammés les uns contre

les autres ; ils s'étaient mutuellement détruits. Odin fut obligé de servir leur maître à son tour, de devenir faucheur à son tour, et de faire leur ouvrage durant tout le temps de son abaissement, de son expiation, de sa captivité. Voici comment il se dégagea de ses fers. Il glissa comme serpent dans un trou où le maître tenait cachée la boisson inspiratrice, le nectar, l'ambroisie, et, après l'avoir bue sous la forme du serpent dans le monde chthonien, il s'envola vers l'empyrée sous la figure de l'aigle. Il fut poursuivi, dans sa fuite, comme le faucon ravisseur de la même boisson, comme l'aigle ou le Garouḍa, comme la colombe, auxquels j'ai déjà fait allusion.

Cette légende d'Odin se lit dans *Bragaraedur,* 58 (*Edda Snorra Sturlusonar,* vol. I, Havniæ, 1848, p. 219-225). Il a dû y avoir un rapport originel entre Indra comme *moissonneur* et Indra comme Shyena, ou Vischṇou comme Garouḍa. Ils volent l'ambroisie de la manière indiquée, et se rendent coupables d'un meurtre, absolument comme Apollon, comme Kadmos, comme Héraclès, après avoir tué le dragon, le symbole d'un pontife autochthone; ce qui les oblige à se cacher, à servir sous une humble condition. *Disjecta membra* d'un curieux système de mythologie primitive, bien commun de toutes les races âryas et indo-européennes, et qui appartient à l'Asie centrale, leur patrie commune. Nous en voyons expirer, en quelque sorte, le dernier souffle sur les lèvres d'un bouddhisme bégayant, vieillard d'un monde païen très-avancé, et qui retombe, sans en avoir la conscience, dans une sorte d'enfance, où il reprend le langage de quelques mythes sous la forme de paraboles.

XXVII.

Suite.

Voici une nouvelle légende où le Bouddha se rencontre encore avec Indra d'une façon toute spéciale (p. 478), et dans la même localité du Magadha. Elle nous montre le

Bouddha, qui est tour à tour dans le *sec* et dans l'*humide*. Il a besoin d'un *bain*, et Indra crée obligeamment un lac pour lui procurer ce bain. Il s'agit de l'Indra du Véda, du pendant d'un Zeus *Nephel-ägereta*, d'un Zeus qui rassemble les nuages, qui fait pleuvoir, forme des lacs et grossit des rivières comme Indra. C'est le Zeus *Ombrios*, le Zeus *Hyétios*; c'est le dieu du *Nabhas*, de l'*Abhram* (l'*Ombrios*); c'est, comme je l'ai dit, le tueur du serpent, l'Indra du Véda. Il ouvre la nuée comme un entonnoir; il crève, comme Héraclès, le *tonneau* du Gandharva ou du Kentaure; il grise la terre des torrents d'une pluie fécondante.

Il y a un rapport intime entre le Bouddha qui a besoin d'un bain, et pour lequel Indra crée un lac, entre ce Bouddha qui fait, au fond, comme Indra, et le Bouddha qui sort du bain, et auquel Indra rend les vêtements, qu'il a eu la bonté d'étendre sur les arbres et les rochers pour les faire sécher au soleil. Quand l'orage est fini, quand Indra a mis une fin à la domination du démon de la sécheresse qui tourmentait les Âryas, le dieu fait resplendir de nouveau le soleil, il fait sécher les *vêtements* du ciel et de la terre; car, dans le langage sacré des hymnes, le ciel et la terre (*rodasî*, ceux qui *pleurent* ensemble, qui *gémissent* et se *lamentent* ensemble), reçoivent le nom de *shitschau*, de *vêtements*, du manteau céleste et de la robe terrestre, conjointement mouillés et aspergés, conjointement séchés au même soleil. Il est dit du Dakcha, du pontife *cosmique* qui revêt les costumes du ciel et de la terre après l'orage : *Ubhe sitschau yatate*. (*Rigveda*, édit. Rosen, liv. I, hymne, XCV, shl. 7, p. 195.) « Il revêt avec zèle les deux vêtements, les attirant à soi avec véhémence. »

Le sens mythique de ces expressions du Véda resta lettre close pour les Bauddhas, qui désertaient les écoles des grammairiens et des commentateurs brâhmaniques, où ils eussent pu l'apprendre, et qui s'adressaient au peuple, chez lequel le langage des mythes avait passé dans une foule de contes, du genre des *Mabinogion* chez les Celtes, etc.

XXVIII.

Suite.

Il faut encore avoir recours aux conceptions du Véda pour retrouver le rapport de l'Indra avec le Bouddha sous une nouvelle forme. Indra est le dieu de la nuée; il foudroie le démon de la nuée, celui qui s'est renfermé dans le sein de la nuée, qui l'empêche de produire son enfant, le jeune dieu de la pluie, le vent qui soupire dans le sein de la nuée, l'embryon du feu que le serpent retient confiné dans le sein maternel.

Dans le langage épique, cette Néphélé ainsi captive s'appelle la *Diti*, par le contraste d'une Héré libre, d'une *Aditi*. La *Diti* signifie la *divisée;* car elle est agglomérée sous diverses formes; et l'*Aditi* veut dire l'unique, l'*indivisible;* car elle n'est pas morcelée, comme l'autre, en groupes de nuées distinctes; elle est un air frais et pur, elle est un éther sans bornes. Or cette Diti est le prototype de la *femme terrestre*, dont le ventre est gonflé et ballonné quand elle porte un enfant dans son sein, appelé pour cela un *Ditya*, un *Ditidscha*, postérieurement un *Daitya*. Il est donc le fœtus d'une mère déchirée, souffrante dans ses entrailles, d'une mère qui accouche dans le sang; son fils naît également déchiré, à la suite d'un *foudroiement* naturel. Les dieux des Bhrĭgous sont les *Adityâh*, les indivisibles, naissant d'une *Aditi*, d'un espace lumineux, indivisible et indivisé, sortant d'un fond sans bornes.

Un autre nom des Bhrĭgous, *Dityas* au premier stage de leur existence, est celui de *Maroutah*, de *mortels*. Ils sont les *Roudrâsah*, les fils de *Roudra*, du dieu qui *pleure*, qui *se lamente*, et qui est lui-même l'embryon de la nuée, le génie du vent qui hurle dans la tempête. Or Indra, le dieu des Angiras, se substituant à Roudra comme il se substitue à Varouna, entre dans la nuée, déchire le sein maternel de la Diti comme mère des Maroutah. Il y pénètre dans l'atmos-

phère pendant l'orage, comme il entre sur terre dans le sein des femmes en couches. Le Marout naît dans l'atmosphère comme sur la terre; il y naît par la suite d'un foudroiement. Indra le précipite en dehors du sein de la mère, le lance violemment par terre, d'ou le nom de *Tchyávanah*, du *tombé*, du *précipité*, donné à cet enfant tombé, comme Héphestos, du haut des cieux. Ce nom est donné à Bhrĭgou, soit comme fils de la nuée, soit comme fils du Bhrĭgou, du pontife terrestre.

C'est ainsi que le péché de la conception charnelle est brûlé et expié dans le sein maternel et dans l'enfant, qui naît avec le péché héréditaire. En naissant, son Père céleste l'adopte comme son Père terrestre; car il le relève de sa chute et le porte autour de la flamme du foyer, brûlant ainsi son péché et purifiant ses membres.

La légende de la naissance des Maroutah par suite d'un foudroiement se lit dans une dernière, curieuse et belle relation du Râmâyaṇam, édition de Gorresio. (*Garbhabhedu, Âdikâṇḍe*, 47ᵉ sarga, vol. I, p. 196-198.) L'accouchement de la femme terrestre sur le type de la Diti atmosphérique se trouve dans les brâhmaṇas du Véda, entre autres dans le *Garbha brâhmaṇam*, ou le brâhmaṇam de la conception de l'embryon et de la naissance de l'enfant. (*Vrĭhad âraṇyakam, aschtamasya tschaturtham brâhmaṇam*, édit. de Calcutta, p. 1075-1092.) Il faut y distinguer surtout le passage suivant, où il est question de la descente du dieu vengeur dans le sein de la mère, du foudroiement qu'il y opère, pareil au foudroiement du Dionysos quand il sort du sein de la Sémélé. C'est une allocution faite à la mère au moment où elle accouche :

Evâ te garbha edschatu sah-âvaitu dscharâyuṇâ
Indrasy-âyam vadchrah krĭtah s-ârgalah sa parishrayah.
Tam Indra nirdschahi garbheṇa s-âvarâm sah-eti.

« Que ce fœtus s'agite et se mette en mouvement, qu'il descende par l'uterus (*dscharâyou*, littéralement, par l'or-

gâne de la vieillesse, de la maladie, de l'infirmité, l'homme sortant de l'utérus pour vieillir et pour mourir). La *vulva* a été faite pour être la *route* d'Indra (*vadchrah* est *route, foudre, enfant;* armé de la foudre, déchirant la mère, la purifiant par la tourmente, il précipite l'enfant. La foudre ou la colère du dieu est à la fois un châtiment et un instrument de réhabilitation). Cette *vulva* est le verrou (qu'Indra brise comme Zeus brise le verrou de l'appartement de Sémélé, où il entre avec la foudre au moment où elle doit accoucher de Dionysos). Cette *vulva* est un asile (*parishrayah,* parce qu'elle protége l'embryon, quoiqu'il y soit captif). Indra le frappe pour qu'il descende par en bas au moyen de l'utérus. »

En naissant, l'homme contracte une *dette* qui lui constitue un *engagement, rĭṇam,* et cette dette, il l'a contractée par suite d'une *coulpe* ou d'une *faute* dont il n'est pas l'auteur, mais avec laquelle il est né dans le sein maternel, par suite de sa *conception* même. *Dette* et *faute, devoir* et *coulpe,* tout cela est exprimé par le seul mot *rĭṇam*, d'un très-fréquent usage dans le Véda, et qui correspond au mot germanique *schuld*, dans toute l'étendue de la signification de ce mot même. C'est pourquoi nous lisons dans le Shatapatha Brâhmaṇam (*The white Yadschurveda,* édit. Weber, vol. II, br. III, adhy. V, 2, p. 283, 284) :

Rĭṇam ha vai puruscho dschâyamâna eva, mrĭtyor âtmanâ dschâyate.

« L'homme étant né, pour ainsi dire, avec une faute et une obligation, une coulpe et une dette à acquitter; car de soi (c'est-à-dire *naturellement*), il naît le sujet de la mort. »

Or cette obligation pour lui, c'est la piété envers deux classes d'êtres, les dieux et ses ancêtres, et, ultérieurement, ses obligations comme Grĭhastha, comme chef de famille, envers les siens, envers ses serviteurs, envers ses troupeaux, à quoi il faut joindre les Larves et les Lémures, les oiseaux sous le ciel et toutes les créatures vivantes; car il est obligé

de les nourrir, par l'institution brâhmanique, du restant de ses repas et de ses offrandes, après avoir eu soin d'entretenir les dieux, les Pères ou ses ancêtres, sa famille et ses enfants, ainsi que ses serviteurs; après avoir acquitté, en outre, les dettes de l'hospitalité envers des visiteurs et des invités.

Nous comprenons maintenant ce qui se passe à Kapilâvastou lors de la naissance du Bouddha (p. 324). Au moment où il tombe en naissant, où il sort du ventre de sa mère, Indra, le seigneur des dieux, le *devânâm patih* (comme qui dirait Zeus ou Jupiter), est à genoux devant la mère en couches; elle accouche, comme on sait, debout, entre deux arbres, se soutenant à leurs branches dans les douleurs de l'enfantement. C'est ainsi qu'Indra aide à l'accouchement, qu'il reçoit l'enfant respectueusement dans ses bras, et qu'il le revêt d'un vêtement splendide.

Quelle série de révolutions n'a-t-il pas fallu, je le répète, dans les idées de l'homme, pour que la conception originelle de l'Indra accoucheur puisse s'amoindrir de cette sorte, et pour qu'elle puisse devenir un piédestal pour la gloire du Bouddha!

La conception de cet accouchement de la *garbhiṇî*, ou de la femme grosse, et de l'intervention du grand dieu des Âryas en cette matière, rappelle, du reste, le passage de la Genèse qui se rapporte à la sentence de punition portée par Dieu contre la femme dans ses enfantements. (*Gen.* III, 16.)

XXIX.

Conclusion sur l'Indra des Bauddhas.

Nous avons dit qu'Indra figure à gauche du Bouddha et que Brahmâ est placé à sa droite, le rang d'honneur étant ainsi donné au dieu des pontifes sur le dieu des guerriers. Dans un arrangement systématique de l'ordre des cieux, arrangement qui remonte déjà à une antiquité commune aux Âryas de l'Inde et de la Bactriane, d'ou il résulte qu'il précède leur séparation en races hostiles, les cieux se composent des

Traya-trinshas, formés de douze Âdityâh comme génies de l'année solaire, de huit Vasous, qui occupent très-certainement les quatre points cardinaux et les espaces intermédiaires, et de onze Roudras, qui se rapportent au Manas ou au cœur humain, intérieurement agité et placé à la tête des cinq sens et de leurs cinq organes. A cela il faut joindre Indra et Pradchâpati, qui gouvernent ce système, c'est-à-dire le Dieu du ciel et le Père des créatures vivantes, y compris l'espèce humaine. (Burnouf, *Yaçna*, additions et corrections, ch. XXXVII-XXXVIII.) Du reste, il y a un grand nombre d'énumérations diverses quant à ces trente-trois dieux, qui ne sont pas absolument les mêmes chez les Brâhmanes et les Bactriens, et que les Brâhmanes expliquent eux-mêmes de plus d'une façon.

Indra bâtit trois escaliers dans le pays de Kapitha (p. 237-239), pour que le Bouddha puisse monter à ce Ciel des trente-trois, ayant à sa gauche Indra, comme seigneur de l'Indraloka, et à sa droite Brahmâ, comme seigneur du Brahmaloka, tandis qu'il s'élève au-dessus d'eux et entre eux deux. Le Ciel des trente-trois, dont il fait ainsi la toute pacifique conquête, est évidemment considéré comme étant au-dessus du Ciel d'Indra et du Ciel de Brahmâ ; il doit les renfermer comme les deux moitiés d'un ensemble dont il offre le type.

Nous voyons Indra et Brahmâ dans une attitude bien plus humble encore que l'attitude précédente, toujours en face du Bouddha. Ils sont, comme nous l'avons déjà dit, les fondateurs de *stoûpas*, de pyramides destinées à recevoir les cendres et les ossements du Bouddha, ses vêtements, ses nippes et ses reliques, objets de vénération pour ses disciples, témoignages de son existence terrestre, tandis qu'il est allé en personne dans le néant, comme unique séjour d'un absolu repos, d'une entière quiétude.

De pareils stoûpas sont entre autres érigés à Kanoge, par les soins d'Indra et de Brahmâ (p. 240). Il n'en est pas tout à fait ainsi à Pouschkalavatî, qui est la Peukela des géographes

classiques, la capitale des Gândhârâh, ou de la Peukelaotide des compagnons d'Alexandre. Car il est dit (p. 120) qu'Indra et Brahmâ n'y ont pas seulement construit un tombeau pour le Bouddha, mais qu'ils y ont aussi construit leur propre tombeau. Cela veut dire qu'Indra et Brahmâ sont pris dans le sens d'Évhémère, selon la constante interprétation des Bauddhas, qu'ils ne sont pas des dieux, qu'ils sont des hommes aussi bien que le Bouddha, mais qu'inférieurs au Bouddha, ils n'ont pas, comme lui, un *Nirvânam*, une apothéose finale. Leur tombeau rappelle celui du Zeus de l'île de Crète, monument qui se rapportait, en principe, au dieu chthonien, mais qui fut interprété, dans le sens du tombeau d'un roi mortel du nom de Zeus, par les disciples d'Épicure, suivis avidement, sur ce point, par les Pères de l'Église.

On voit à Canoge (p. 258), comme à Kapilavastou (p. 320), la statue du Bouddha, placée entre les deux statues d'Indra et de Brahmâ, qui y gardent naturellement les mêmes positions à la gauche et à la droite du Bouddha. Ces statues sont également celles de trois hommes, et non pas de trois dieux, le Bouddha éclipsant les deux autres hommes par la sublimité de sa vie et la sainteté de ses rapports.

XXX.

Des rapports du Bouddha et du Roudra, ou du Shiva des sectes shivaïtes.

Je me résumerai brièvement sur un second travail aussi important que l'autre par son sujet, et que je compte faire sur les rapports du Bouddha et du Roudra. Je l'envisagerai d'abord sous la forme védique de *Kapardin*. C'est le *Dschaṭin* ou le *Dschaṭadhârah* des sectes shivaïtes, le dieu des *Gêtes*, qui sont les ancêtres des Lithuaniens. C'est aussi le dieu des *Chattes*, qui adorent Wodan ou Odin sous la forme du *Hoettr*, c'est-à-dire sous la forme du Roudra, distingué par l'arrangement de sa chevelure en tresses nattées, espèce de diadème sauvage ou de *chapeau naturel* occupant le haut de son front. Je l'examinerai ensuite sous la forme sectaire de Shiva, dieu

aussi placide que Roudra est terrible, dieu qui a *désarmé* et dont le courroux est apaisé.

Ceux d'entre les Maroutah, ceux d'entre les ancêtres des Âryas qui sont restés fidèles à Roudra, qui sont demeurés *Roudrâsah* et qui ont séjourné dans les bois, sont les chasseurs âryas, fils et disciples d'un dieu de la chasse, d'un Orion qui conduisait la troupe des morts, qui parcourait les airs à leur tête, et cela aux époques où les morts, où les Pères des vieux temps revenaient, où ils troublaient le repos de leur postérité contre laquelle ils s'indignaient, de leur postérité infidèle à Roudra, de leur postérité qui avait embrassé la vie du pasteur et du laboureur. Ces Maroutah se sont évidemment rencontrés, et se sont plus tard liés à des races d'hommes plus barbares qu'eux, ainsi qu'à des races sauvages.

Tels nous les voyons dans les montagnes, les bois, les forêts du Paropanise et de l'Afghanistan, alliés aux Kapis, aux Céphènes de la vie sauvage, et finissant par s'identifier sur plusieurs points. Témoin la reproduction de ces Maroutah dans leur assimilation avec les Kapis, du temps des expéditions mythiques de Râmatchandra; témoin encore l'identification du Hanoumat comme chef des Kapis, avec le Marout comme chef des Maroutah.

D'autres se sont liés avec les hordes barbares ou les hordes sauvages de race tibétaine, de race finnoise, de race turque, peut-être même de race mongole, dans l'embranchement graduel des chaînes de montagnes de l'Himâlaya, du Tibet, du Kouenloun, dans le système des montagnes des monts Belour, du Thian-chan ou du Moustagh, et finalement dans les chaînes les plus écartées de l'Altai et de l'Oural.

Les races shivaïtes, embranchées dans les monts Vindhya et parcourant les rameaux de montagnes dans les chaînes du Décan, y ont recueilli d'autres débris d'une vieille humanité barbare, comme d'une vieille humanité sauvage. Elle se rattachait, en principe, aux nègres de l'Océanie, mais elle fut grossie, dans le cours des âges, par les fugitifs de toutes

les races déshéritées des différentes parties de la terre indienne, comme, en général, de tous les pays qui avaient succombé sous les armes des Âryas.

Il en est né une foule de cultes éminemment mélangés. Il y avait le culte d'un Apollon chasseur et d'une Artémis chasseresse, culte âpre et sévère, comme le culte de Roudra et de Roudrânî, qui sont les plus vieilles divinités âryas du système des Védas; il y avait le culte des Larves et des Lémures propre aux tribus sauvages qui figuraient dans le cortége ârya des dieux de la tempête; il y avait des dieux céphènes, des déesses céphènes d'une origine lascive et érotique, dénotant une grossièreté et une licence de mœurs, rendues plus hideuses encore par le cortége des dieux de la mort, qui se signalaient par un mélange de cruauté et de volupté, tout cela dans l'esprit de la dégénération extrême d'un très-vieux monde. Que l'on y joigne les plaintes élégiaques du corps des peuples céphènes, quand ils furent ruinés, dans le midi comme dans le centre de l'Asie, et qu'ils y furent accablés par la conquête et la réaction des races âryas et des races sémitiques. De là ces plaintes et ces gémissements sur la mort d'un Dieu à la fleur de l'âge, sur la mort d'un Kâma ou d'un Érôs, d'un Memnon, d'un Attès, d'un Thammouz, d'un Adonis, etc. On pleurait en lui la fleur d'un printemps, le germe de l'amour et de l'espérance. On se lamentait dans le cortége de sa mère, de son épouse, de son amante. Tous ces chants plaintifs se font entendre dans le monde antique dès une époque reculée. Mêlés, du reste, d'un très-grand nombre d'éléments hétérogènes, ces accents de la vie passionnée des bois, unis aux accents lamentables de la misère humaine, frappent l'oreille dans le cortége des sectes shivaïtes, comme dans les formes de toutes les religions de la famille du shivaïsme.

Telles sont, d'un coup d'œil et à vol d'oiseau, ces sectes auxquelles Hiouen-thsang touche, dans son récit, sous une foule de formes.

Ici paraissent également des doctrines *ascétiques* d'un nou-

veau genre, celles qui produisent des *Galles* et des *Combabes*, comme dans les légendes que Lucien rapporte dans son curieux travail sur la *Dea Syria*. On les rencontre littéralement dans le pays de Koutché (p. 3-10), où Hiouen-thsang nous en rend bon compte, de même qu'il nous renseigne sur l'antiquité des *Kapâlabrĭtah*, des porteurs de crânes humains, que nous rencontrons également dans les religions guerrières des Scythes aussi bien que dans le culte odinique; mais nous nous référons, sur toutes ces matières, à notre travail spécial.

Baron D'ECKSTEIN.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 NOVEMBRE 1857.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. le ministre de la guerre, qui demande l'envoi des exemplaires restants de sa souscription au Précis de Sidi Khalil.

M. Jomard écrit pour annoncer l'envoi d'un mémoire de Mahmoud Effendi.

M. Bouzerant écrit pour demander à la Société la permission de faire, dans les séances mensuelles, quelques lectures de son *Système de l'unité linguistique*, ou de la *Philosophie du verbe dans la trinité universelle*. Il sera répondu à l'auteur

que la Société ne lui peut offrir ni un public, ni du temps suffisant pour son but, et qu'il ferait mieux de faire ses lectures à quelque autre société, qui remplirait mieux son attente.

M. le docteur Walther Munzinger, de Berne, écrit à M. Reinaud que son frère Werner Munzinger, ancien membre de la Société asiatique et élève des écoles de Paris, se trouve à Kerem en Abyssinie; qu'il s'occupe d'un ouvrage considérable sur les langues des peuples et tribus de ces pays, et qu'il désire trouver en Europe les moyens nécessaires pour se consacrer uniquement à la continuation et à l'élaboration de ses recherches, qui lui ont fourni déjà des matériaux considérables. Le conseil charge le bureau de répondre à cette lettre, et d'exprimer toutes ses sympathies pour le plan et les efforts de M. Munzinger.

Sont présentés et admis comme membres de la Société :

MM. Hauser, professeur de mathématiques au lycée Charlemagne ;
Cartwright, à Paris ;
Agop effendi, conseiller à l'ambassade ottomane.

M. de Rosny donne lecture d'un fragment sur les mœurs des Aino, extrait d'ouvrages japonais.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le traducteur. *Histoire des Berbères,* par Ibn-Khaldoun, traduction de M. le baron de Slane. Tom. III et IV. Alger, 1855 et 1856, 2 vol. in-8°.

Par l'auteur. *Toison d'or de la langue phénicienne,* par l'abbé F Bourgade ; 2ᵉ édit. Paris, 1856, in-fol.

Par l'auteur. *Address at the anniversary meeting of the royal geographical Society.* London, 25 mai 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Cuadro sinoptico de la lengua inglesa,* par D. Vicente Alcober y Largo. Un tableau grand in-plano colombier.

Par l'auteur. *Bibliotheca arabo-sicula*, ossia raccolta di testi arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, da Michele AMARI. Lipsia, 1855, in-8° (forl. I, II et III).

Par l'auteur. *Indische Studien*, von Albr. WEBER. IV° vol. 1re livraison. Berlin, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Mithra*, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients, von Frid. WINDISCHMANN. Leipzig, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Grammaire française de Lhomond traduite en arabe* par SOLIMAN AL-HARAÏRI. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Le Bouddha et le Bouddhisme*, par C. SCHOEBEL. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Al-Kindi* von Dr FLÜGEL. Leipzig, 1857, in-8°.

Par les éditeurs. *Transactions of the American philosophical Society*, Vol. XI, part. 1re. Philadelphie, 1857, in-8°.

Par les éditeurs. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1857, in-8°, n° 2.

Par les éditeurs. *Proceedings of the American philosophical Society*. Vol. VI, janv. 1856, n° 55, in-8°.

Par l'auteur. *Sultân Ahmad's I Bestallungs und Vertrags-Urkunde für Gabriel Bathori von Somlyo, Fürsten von Siebenbürgen, vom Jahre 1608 der Chr. Zeitrechnung*, von D. Walter Friedr. Ad. BEHRNAUER. Wien, 1857, in 8°.

Par l'auteur. *Mémoire sur l'état actuel des lignes isocliniques et isodynamiques dans la Grande-Bretagne, la Hollande, la Belgique et la France*, par MAHMOUD EFFENDI. Bruxelles, 1856, in-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. II° vol. n° 4. Leipzig, 1857, in-8°.

Par M. le comte Chr. LAZAREFF. *Collection de chants nationaux arméniens*, publiée par l'association littéraire connue sous le nom de *Gamar-Katsba*. Saint-Pétersbourg, 1856, in-8°.

Fleurs de l'Inde, comprenant un épisode de la Ramaïde de Valmiki et plusieurs autres poésies indoues; suivies de deux chants arabes, etc. et d'une troisième édition de l'*Orientalisme rendu classique dans la mesure de l'utile et du possible.* Nancy, chez Vagner, et Paris, chez B. Duprat, un vol. grand in-8°. Prix : 5 fr. et par la poste, 5 fr. 5o.

Pourquoi le peuple français, à qui ce n'est assurément pas l'esprit qui manque, est-il de tous les peuples du monde celui qui repousse le plus longtemps les innovations utiles? Il y aurait là-dessus beaucoup à dire; mais, quelle qu'en soit la cause, le fait est certain. Ce n'est jamais qu'après avoir fait le tour de l'Europe, et quelquefois celui de l'univers, qu'une idée neuve est pratiquement acceptée par nos concitoyens, quand même ce serait l'un d'eux qui l'aurait mise au jour.

Ainsi, bien que ce soit d'un Français (d'Anquetil du Perron) que soit venue la pensée d'étudier à fond l'antique et véritable Orient, non plus le *Levant* seulement; et quoique, depuis lors, des hommes de premier ordre, les Silvestre de Sacy, les Abel-Rémusat, les Chézy, les Eugène Burnouf, aient allumé dans Paris un foyer qui aurait dû inonder de lumière les réalités de l'Asie, cette connaissance n'a pas pris chez nous droit de bourgeoisie; elle y est demeurée traitée en étrangère, et laissée pour ainsi dire au lazaret; elle n'a nullement fait pénétrer son influence dans les enseignements de la nation. La manière étrange, par exemple, dont viennent d'être expliqués ici, de presque tout le monde, les derniers événements de l'Indoustan, a montré jusqu'à l'évidence combien nous étions, en général, ignorants sur tout ce qui dépasse l'horizon des paquebots de la Méditerranée : Smyrne, Beyrout ou Alexandrie.

Vulgariser tout de bon les langues et les littératures de l'Orient, les faire entrer à la fin dans la masse des idées qui circulent en France, voilà ce dont il est temps de s'occuper; voilà une tâche opportune, indiquée aux travaux des hommes qui ont le désir et la compréhension du bien public.

On sait si la Société asiatique a rien négligé pour entrer largement dans cette voie. Pouvait-elle faire plus que d'éditer une collection usuelle d'auteurs orientaux qui, imprimés avec une traduction française, fussent vendus au même prix que de simples classiques latins ? Eh bien ! c'est tout au plus si le public a paru frappé de ce qu'avait d'énorme une pareille révolution dans les habitudes de la librairie, et s'il a répondu par une adhésion quelque peu vive aux efforts des savants qui se dévouaient pour lui.

Pour motiver son hésitation à recueillir les trésors qu'on se donne la peine de lui offrir, prétendra-t-il que c'est l'aspect des caractères typographiques orientaux qui le fait reculer encore ? Eh bien ! de tels moyens échappatoires vont lui être enlevés. Voici venir un ouvrage qui ne laisse pas même aux paresseux cette mauvaise excuse.

On sait qu'il y a quatre ans (1853) deux sociétés savantes de province, l'académie de Stanislas à Nancy, et l'académie impériale de Metz, émirent le vœu de voir enfin adopter, comme seul moyen efficace de former un nombre suffisant d'orientalistes, la création, dans toutes les facultés des lettres, de deux chaires : l'une de sanscrit, pour représenter le groupe des vieilles langues âryanes ; l'autre, d'arabe littéraire, pour représenter le groupe des idiomes sémitiques.

Cette proposition fut adressée au ministre de l'Instruction publique, qui, après l'avoir reçue officiellement, la mit confidentiellement à l'étude ; et, quoique rien n'ait paru encore s'opérer, on ne saurait affirmer sans erreur qu'elle n'ait pas déjà fait des progrès assez marqués.

Néanmoins toute pensée n'est saisie qu'à demi, tant qu'elle n'est pas accompagnée d'un commencement d'exécution ; il était bon, par conséquent, que la question fît un nouveau pas, un pas expérimental. L'académie de Stanislas a compris cela ; et si l'initiative théorique est partie de son sein, c'est de son sein aussi que sera partie l'initiative pratique de l'ouvrage que vient de publier *ad hoc* un de ses membres, et calculé de manière à rendre possible chez nous,

pour les beautés de la littérature orientale, un degré de popularité auquel jamais encore elles ne sont parvenues, et dont même, quoique à tort, on ne les juge pas susceptibles.

Fleurs de l'Inde, etc. tel est le titre d'un livre qui renferme des échantillons de poésies choisis dans le domaine des deux chaires demandées, c'est-à-dire sanscrits et arabes. On les y a rendus aussi abordables que faire se pouvait, en donnant, soit aux traductions, soit aux notes ou développements, une forme soigneusement littéraire, soumise à toutes les conditions d'un classicisme rigoureux.

De ces morceaux, le plus remarquable (un épisode de la Ramaïde) nous est présenté à la fois en vers français et en vers latins, car on a voulu le mettre et à l'adresse des salons et à celle des colléges. En outre, comme il y avait des incrédules, qui niaient que de telles choses fussent réelles, primitives et non récemment inventées, l'écrivain a jugé utile d'imprimer en regard le texte de Valmiki, mais en caractères européanisés, de peur d'effaroucher les écoliers et les femmes. Ces caractères, dont le système lui appartient[1], il n'a pas hésité à les faire graver et fondre à Nancy. A part donc la simple paresse, le simple amour de l'ignorance, aucun prétexte de répulsion n'est laissé, fût-ce aux gens les plus sauvages et les plus récalcitrants. On leur livre, pour un écu, un petit volume blanc, élégant, mis à la portée du lecteur le moins docte; un volume dans lequel mille choses antiques peuvent les intéresser, si seulement, à défaut de savoir, ils ont de l'intelligence et du cœur.

Ernest Masson.

[1] Ce n'est ni celui de Bopp, ni celui de Brockhaus, ni tout à fait non plus celui de Chézy. Par voie d'éclectisme d'abord, et aussi par quelques additions à lui propres, l'orientaliste lorrain s'est formé un alphabet transcriptif, qui lui paraît réunir les avantages partiels de chacun des autres et n'avoir pas leurs inconvénients.

A JOURNAL OF TWO YEARS TRAVEL IN PERSIA, CEYLAN, ETC. by Robert Binnings. Londres, 1857, 2 vol. in-8° (453 et 437 pages).

L'auteur est membre du service civil de Madras; il se mit à voyager en 1850 pour sa santé, et visita d'abord Ceylan, où il resta peu de temps; sa description de l'île est courte et contient peu de choses nouvelles. De là il alla en Perse par Bushire, visita Schiraz, Persépolis, Isfahan et Téhéran. Ses remarques sur ce pays ne sont pas sans intérêt, il s'occupe peu des antiquités, et ce qu'il en dit ne nous apprend rien; mais sa connaissance de la langue, et l'habitude qu'il avait acquise dans l'Inde de s'occuper de l'état de l'agriculture et du commerce, lui donnent les moyens et la curiosité, très-rare parmi les voyageurs en Perse, de s'enquérir de la condition du peuple. Il trouve plus de sécurité, au moins sur les grandes routes, qu'il n'espérait; mais la description qu'il fait de l'état moral, physique, industriel et agricole du pays est des plus déplorables. Il a le mérite de donner les noms persans d'une grande quantité de plantes et d'objets de tout genre, mérite considérable; car nos dictionnaires sont très-défectueux sous ce rapport. L'ouvrage est singulièrement mal écrit; mais cependant avec une sincérité et une simplicité parfaite qui dédommagent le lecteur et lui inspirent une confiance entière dans la vérité des impressions qu'il reçoit de l'auteur.

J. M.

THE WHITE YADJOUR VEDA, edited by Albrecht Weber. Part. III. The Çrautasûtra of Kâtyâyana, with extracts from the commentaries of Karka and Yâdjnikadeva. Numéros 1 et 2. Berlin, 1857, in-4°

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME X.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.